جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
لجنة إحياء التراث الإسلامي



الكامل في الاستقصاء

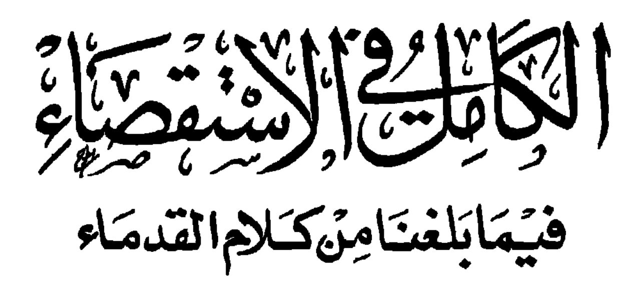
فيما بلغنا من كلام القدماء

للشيخ العلامة
تقي الأئمة والدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي
الشهير بـ تقي الدين النجراني
(توفي في القرن السابع الهجري)

دراسة وتحقيق
الدكتور / السيد محمد الشاهد

القاهرة
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقــاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
لجنة إحياء التراث



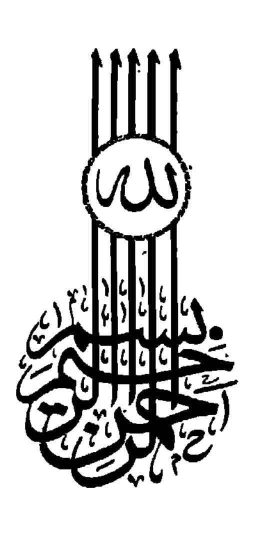
الكامل في الاستقصاء

فيما بلغنا من كلام القدماء

للشيخ العلامة
تقي الأئمة والدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي
الشهير بـ تقي الدين النجراني
(توفي في القرن السابع الهجري)

دراسة وتحقيق
الدكتور / السيد محمد الشاهد

القاهـــرة
١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م


بسم الله الرحمن الرحيم

على سبيل التقديم

أ.د عبد الصبور مرزوق
نائب رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

الكتاب الذى أقدم له « الكامل فى الاستقصاء» للأصولى المعتزلى تقى الدين النجرانى (ت٦٥٦هـ) واحد من عيون التراث العقلى الرفيع لواحد من شوامخ مفكرى المعتزلة فى المرحلة التى هدأت عندها حدة الخلاف بينهم وبين أهل السنة، وأوشكت على شئ من الاقتراب والتلاقى خفت معه الحدة وهدأ الصراع والخصومة.. بين اعتماد العقل وحده سبيل الاستدلال فى مواجهة الاعتداد بالنص وإخضاع منطق العقل له.

والكتاب فى جميع صفحاته يضم وفرة غنية من الترف الفكرى والعقلى الذى يملك به صاحبه أن يكون من العقل أكثر من دليل على ماليس بحاجة إلى دليل، بل أن يتصور مايمكن أن يجول فى خواطر مخالفيه فيطرحه، ثم يقيم الأدلة عليه بحيث لايملك المخالف فى نهاية الأمر غير التسليم والقبول.. وهذه ملكة فكرية وعقلية رفيعة اشتهر بها علماء المعتزلة فى حجاج مخالفيهم وفى عرضهم لآرائهم واستدلالهم عليها مما يجعل الكتاب خليقا بعنوانه «الكامل فى الاستقصاء» (استقصى فى وصف الدقائق والحقائق).

هذا ماعتبره مؤلف الكتاب فى مقدمته التى يبين فيها الحاجة إلى تاليف هذا الكتاب بعد ماعرض لعجز معاصريه عن النهوض بمثله فيقول :

إنه إنما يتمكن من ذلك من أحاط علما بجميع تصانيفهم (أى المخالفين والخصوم) وكان عند كل مسألة مستحضرًا لكلمات جميع المسائل وتلك لعمرى مرتبة رفيعة غير أنها منيعة لقصر باع أهل زماننا عنها وتضيق حظوظهم عن الانتهاء إليها.

ويحدد «النجرانى» مؤلف الكتاب منهجه فى التاليف فيقول : فرايت عند ذلك أن أرتب عند كل مسألة مما جمعته من مسائل الأصول على الترتيب النظرى وأستقصى فيها جميع كلماتها كما فعل ذلك أئمة الإسلام من الفقهاء الحذاق فى صنعة النظر.

واقدم فى كل مسألة ذكر التكلفة البديعة على اقصى مايمكن من التنقيح والحفظ عن الزيادة والنقصان.

ثم اشرع فى الاعتراض عليها واستوفى فى كل مقام من مقامات الاعتراض مقام الاستدلال والنقض والمطالبة والمعارضة مايمكن أن يذكر فيه.

ثم أجيب عنها بما يعتمد عليه فى الجواب.

ثم اذكر مايعتمد عليه الخصم من الشبهة.

ثم أورد مايعتمد من الاعتراض عليها على ذلك الترتيب حتى يكون من حصل من هذه المسائل فى الإحاطة بدقائق تفاصيلها كمن حصل الكتب المصنفة فى هذا الفن، بل فوقه. ولذلك سميته «الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء».

ونحن بهذا أمام منهج فكرى حدد فيه صاحبه طريقة تناوله للمسائل والقضايا التى تختلف رؤيته مع رؤية مخالفيه فى «ست عشرة مسالة. وقع الخلاف - فى بعضها - فى حكم المسالة وفى بعضها الآخر لم يكن الخلاف فى الحكم ولكن فى طريقة إثبات الحكم، فيكون منهجه فيها.

اولا : إثبات صواب طريقته هو، وثانيا: تزييف طريقة مخالفيه.

وأبواب الكتاب جميعها من أبواب علم الكلام الذى اشتد الخلاف فيه بين المعتزلة والأشاعرة وخاصة فى موضوع «الصفات» وغيرها مما كان له ذات يوم اثر خطير فى حال الأمة المسلمة وتعرض علمائها بسبب الاختلاف فى الراى إلى مثل محنة خلق القران.

والكتاب الذى بين أيدينا يشكل اتجاها جديدا فى الاعتزال لأنه كما يقول المحقق فى المقدمة [1] يحمل معالم واضحة لاعتزال جديد ظل محتفظا بمنهجه العرفى وهويته الاعتزالية فى الأصول الخمسة المعروفة (عند المعتزلة).

ومن خصائص هذا الاعتزال الجديد الاعتراف الصريح بعجز العقل الإنسانى عن الوصول إلى الحل النهائى فى كثير من مسائل علم الكلام وضرورة التوقف عن الحكم فيها والرجوع إلى النصوص الشرعية فى المسائل التى يصل العقل فيها إلى طريق مسدود.

ويليل نلك هو الاقتراب من الأشعرية، بل الانتصار لمذهب السلف.

ويقول المحقق [2] :

ولأول مرة نجد فى مؤلف اعتزالى ميلا واضحا لمواقف السلف الصالح الذين هم الصحابة والتابعون كما يؤيد السلف الصالح فى ذمهم للكلام والمتكلمين عندما يخرجون من المحاورة إلى اللجاج والخصومة فيقول «النجرانى» :

فإذا انتهى الكلام فى الوضوح إلى هذه الغاية وكان الخصم (اى من المتكلمين) يزيد سفاهة ولجاجا فعلى العاقل الفطن الإعراض عنه وتذكر قوله تعالى : «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» [3]

ويزيد فى وضوح هذا الاتجاه النجرانى استخدام عبارات التكريم فى مدح اهل السنة بمثل قوله فهم « السلف الصالح» أو استخدام عبارة «رضى الله عنهم » كقوله عن عمر بن الخطاب : أليس قد روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه رؤى وهو بالمدينة وسارية على مسيرة شهرين حتى قال ياسارية : الجبل الجبل، وروى عنه وعن غيره من اكابر الصحابة امور عظيمة وقف عليها من تتبع الأحاديث .

---

(١) : ص ٤٧ (٢) ص ٤٨ (٣) الفرقان: ٦٣

ويقول محقق الكتاب على هذا بقوله : ويظهر فى هذا النص بوضوح صحة مادعيه فى هذه الدراسة من أن تقى الدين (النجرانى مؤلف الكتاب) قد اتجه بالاعتزال وجهة السلف الصالح التى لم تخضع كل شئ للعقل، بل تأخذ بظاهر النص الشرعى، بل بما يروى عن الصحابة من أمور خارقة للعادة.

والكتاب بهذا يعتبر رسالة «تقريب بين المعتزلة وبين أهل السنة جديرة بالدرس والمتابعة.

وفى تقديرى أن المتخصصين فى دراسة الفكر المعتزلى - ومن بينهم محقق هذا الكتاب أن يتابعوا مابدأه تقى الدين النجرانى فى كتابه هذا فى اقترابه من أهل السنة ليروا ونرى معهم هل تحول عمل «النجرانى» إلى اتجاه تواصل معه التقارب بين الاعتزاليين وبين أهل السنة؟ أم كان عمل «النجرانى» مجرد ومضة وانطفأت بعد «النجرانى وكتابه ؟

فالكشف عن ذلك يشكل مدداً وظهيراً لدعاة التقريب بين مذاهب الأمة وطوائفها، وإذا كان «النجرانى» قد صنع اقترابا مع أهل السنة والاعتزال فالحاجة ماسة وقائمة إلى متابعة ماقام به دعاة التقريب بين الشيعة والسنة فى محاولة منشودة وهامة لرأب الصدوع التى أحدثها فى جسد المسلمين والإسلام تعصب أصحاب كل اتجاه لآرائهم وإن كان الثمن الفادح هو تمزق المسلمين وافتراق كلمتهم وذهاب شوكتهم!!

وعلى طريقة «النجرانى» فى محاورته لمخالفيه «بالفناقل» أقول: «فإن قيل» إن «الاعتزال قد غابت شمسه وذهبت ريحه، على غيرما عليه الحال اليوم فى الخلاف بين الشيعة وأهل السنة حيث لكل دولة وسلطان.

قلنا : إن الفكر لايموت وخاصة مايتصل منه بالدين والمعتقد وإذا كان التشيع قد رسخت أقدامه لأن له دولة تقوم عليه فإن الفكر الاعتزالى يمكن أن تخرجه من ظلام التاريخ تلك القوى المعادية لوحدة الإسلام والمسلمين والتى تنبش قبور الماضى تبحث فيها عن أى خلاف أو شبهة تضرب بها وحدة الأمة وتشعل بين أبنائها نيران الفتنة. على نحو مايجرى الآن فى بعث فكر الخوارج وأهل الفرق الضالة من المتشددين والمتنطعين وشذاذ الفكر تصنع بها فى جدار الوحدة شروخاً وتصدعات.

ومن ثمّ يكون الاحتفاء باتجاه التقارب بين الاعتزاليين وأهل السنة والذى صنعه ومارسه «النجرانى» صاحب هذا الكتاب .. يكون الاحتفاء به وتنميته والدعوة إليه مطلوبا وضرورة فى زماننا الذى لن يستعيد فيه المسلمون وحدتهم فى الغايات وفى الوسائل فى السياسة والاقتصاد وغيرها إلا إذا تمكنا من رأب كل صدوع الفكر بين الشيعة والسنة وبين أهل السنة والاعتزاليين، وتلك غاية تهون دونها كل المصاعب والجهود.

هذا عن كتاب «الكامل فى الاستقصاء» لتقىّ الدين النجرانى يحرص المجلس على نشره - لأول مرة - فى طبعة محققة تبرز أهمية الكتاب ومكانته فى الفكر الاعتزالى - كما أشرنا.

وأما عن التحقيق والجهد الكبير والشاق الذى بذله فيه محققه الدكتور السيد الشاهد فالحق أقول : لقد كان جاداً الجدّ كله معنّيا نفسه فى استقصاء مايدور حول كل نقطة

يعرض لها أو مشكلة تواجهه.

ومتابعة الاستقصاء الشاق الذى بذله فى الفصل بين شخصيتين «تتفقان فى الاسم وفى عنوان الكتاب المنسوب إليهما وندعه يصف هذه المشكلة فى قوله[1]:

« نقف الآن امام مشكلة مزدوجة تتمثل فى اتفاق شخصين فى الاسم وعنوان الكتاب (يعنى كتاب المجتبى) وهما :

نجم الدين أبو الرجاء مختار بن محمود الزاهدى الغزمينى مؤلف كتاب «المجتبى» وهو شرح لمختصر «القدورى» فى فروع الفقه الحنفى.

والشيخ مختار بن محمود العجلانى المعتزلى مؤلف «المجتبى» فى اصول الدين والمختلف بين هاتين الشخصيتين هو النسبة. فالأول ينسب إلى جماعة الزاهدى من غزمين بخوارزم، والثانى ينسب على أرجح الاحتمالات إلى (عجلة) وهى كما يقول ياقوت بلدة من زمار اليمن.

ولأن مجرد النسبة قد لا تكفى فى تحديد الأسماء نرى المحقق يقرر - وعلى حق - ان مؤلفات الاعتزال قد انتقل معظمها إلى اليمن عن طريق الزيديين وذلك بعد ان زال سلطان المعتزلة السياسى الذى كان لهم فى البصرة وبغداد. وبهذا يكون الشيخ «مختار» العجلانى المعتزلى أولى بنسبة الكتاب اليه، لكن هذا لايكفى لإقناع المحقق فنراه يلحظ فى نسبة كلمة «النجرانى» نسبة إلى نجران، ونجران وعجلة من زمار اليمن.

وتشغله المشكلة صفحات طوالا فى المقدمة يستقصيها من جذورها حتى يحق الحق فيها مجادلاً صلبا لكل من خاض فيها من عرب ومن عجم.

ولايفوت المحقق الفاضل بعد كل مابذل فى عمله من جهد علمى موضوعى وشاق ان يضع فى ختام مقدمته الأدلة أو الرموز والمفاتيح التى تعين قارئه على ان يسلك بيسر وسهولة دروب الكتاب مصطحبا معالم الطريق التى اثبتها له المحقق.

ثم اما بعد

فإنه ليسر المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ان يقدم للقراء الأعزاء هذه الدراسة البالغة الاهمية بما تدل عليه من إمكان التقارب بين الاعتزاليين وبين أهل السنة. وهو عندى محور الارتكاز فى إمكان راب الصدوع وإنهاء الخلاف والاختلاف بين المسلمين فى زمن لا مكان فيه إلا للكيانات المجمعة والقوى الموحدة.

والله من وراء القصد وهو دائما حسبنا ونعم الوكيل

أ.د عبدالصبور مرزوق

الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية

---

(١) : ص١٩ من المقدمة.



مقدمة التحقيق :

١ - المخطوطة :

الكتاب الذى بين أيدينا هو تحقيق ودراسة لمخطوطة من نسخة وحيدة ضمن ممتلكات مكتبة جامعة ليدن بهولندا [١]، تحمل العنوان : (كتاب الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء) وقد ذكر تحت العنوان العبارة : (تصنيف الشيخ الأجل الأوحد العالم الزاهد تقي الدين النجراني - رضى الله عنه وارضاه) وهى مكتوبه بالخط اليمنى النسخي .

ناسخ هذه المخطوطة كتب فى نهايتها العبارة التالية : (تم والحمد لله رب العالمين . وافق الفراغ من نسخه فى مجالس آخرها يوم التاسع عشر من شهر رمضان فى سنة خمس وسبعين وستمائة . كتبه العبد الراجي رحمة ربه وغفرانه محمد بن حمزه بن مطهر[٢] غفر الله له ولوالديه ..) . ثم جاء فى الجانب الأيمن من الصفحة تحت النص مباشرة العبارة : (بلغ [٣] مقابلته بالأصل المنقول منه وذلك فى مجالس كثيره آخرها بالثالث عشر من جمادى الآخره من سنة تسع وسبعين وستمائة .. كتبه أحمد بن محمد ابن مطهر وفى مقابل هذه العبارة إلى اليسار جاءت عبارة : (وصلى الله على محمد وآله وصحبه) . وتحتها عبارة غير مقروءة ثم عبارة : الحمد لله رب العالمين ، وتحتها عبارة : قيمته ٨٤١]

---

(١) لفت نظرى مشكوراً إلى أهمية هذه المخطوطة وضرورة تحقيقها الأستاذ الدكتور هانس دايبر الاستاذ بجامعة أمستردام (سابقاً) كما يسر لى الحصول على ميكروفيلم من المخطوطة من مكتبة ليدن التى تملك هذه المخطوطة فله جزيل شكرى.

(٢) غير واضحة وصورتها : (محاس) أو (مجلس) والقراءة المثبتة ممكنة ولها تعلق باسم ذكر فى نهاية الصفحة وهو على مايبدو اسم ابن الناسخ الذى قابل هذه النسخة على الأصل الذى نقلت عنه وهو أحمد بن محمد بن مطهر.

(٣) هكذا فى الأصل وتعنى هنا : (تمت مقابلته) .

هذه المعلومات التى وردت فى الصفحة الأخيرة من المخطوطة تدلنا ، أولا : على أن مخطوطتنا ليست الأصل الذى كتب بخط مؤلفه تقي الدين النجرانى ثانيا: أن ناسخها هو محمد بن حمزة بن مطهر ، وليس ابنه احمد ، كما ذكرت فى مقدمة رسالتى للدكتوراه: (مشكلة الإدراك الحسى المتعالى فى إطار نظرية المعرفة عند المعتزلة المتأخرين) (كلاوس شفارتز ، برلين ١٩٨٣ ، ص ٢٣ (باللغة الألمانية) . ثالثا : أن هذه النسخة قد راجعها وقابلها على الأصل الذى نسخت عنه ابن الناسخ [١] «احمد بن محمد بن مطهر» بعد نسخها بأربعة أعوام، أي فى؛ عام ٦٧٩ وقد كان نسخها فى عام ٦٧٥ . رابعا : إنتقلت ملكية هذه المخطوطة الى شخص يدعى « فضل بن العربى[٢] الرازى من جماعة الأنصاري » ثم آلت الى ابن الناسخ «احمد بن محمد بن مطهر» (سابق الذكر) ثم الى « احمد بن احمد بن محمد بن مطهر » حفيد الناسخ فى غالب الظن . ثم انتقلت بعد ذلك الى «محمد بن يوسف الشاذلي الحنفى » ، ثم الى «ليڤينى ، ڤيرنري» ، من أصل المانى ، درس فى ليدن ، وذهب الى اسطانبول لدراسة ، اللغة التركية فعينته هولندا قنصلاً فخرياً لدى الباب العالى ، وهو الذى أحضر هذه المخطوطة من تركيا ، على ما يبدو وأهداها الى مكتبة جامعة ليدن [٣] .

هذه المعلومات حول تاريخ المخطوطة منذ نسخها ومقابلتها أخذت مما ورد على صفحة العنوان . فقد جاء فى أعلى الصفحة الى اليسار العبارة التالية : (ملكه من [٤] فضل بن العربى الرازي علم أنه من جماعة الأنصاري الواثق بالله والمتوكل عليه أحمد بن محمد بن مطهر - يفتح الله له . ، ثم ذكر تحتها بخط أدق عبارة : (يعتمد على الله

---

(١) ورد هذا الاسم هكذا فى كل من صفحتى العنوان وآخر صفحة فى المخطوطة وهذا مرجح بما يصل إلى درجة الإثبات أن أحمد بن محمد بن مطهر هو ابن الناسخ محمد بن مطهر، كما تلا ذكر أحمد بن أحمد بن محمد بن مطهر بعد ذكر أحمد بن محمد بن مطهر فى صفحة العنوان ولا أحد ما يقدح فى أن تكون هذه المخطوطة قد توارثتها الأجيال الثلاثة أحمد بن أحمد عن أبيه أحمد بن محمد عن أبيه محمد بن مطهر .

(٢) الاسم غير واضح .

(٣) زودنى بهذه المعلومات مشكوراً الأستاذ الدكتور/ قاسم السامرائى الأستاذ بجامعة لدن.

(٤) هكذا فى الأصل وأصلها «ابن فضل» .

تعالى أحمد بن أحمد بن مطهر . ثم أسفل العنوان الى اليسار عبارة : (ملكه محمد بن يوسف الشاذلي الحنفي غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين أجمعين آمين) .

وفى مقابل هذه العبارة الى اليمين فى وسط الصفحة الى أسفل وردت عبارة على شكل خاتم : (من كتب محمد حجي الفقي - سنة ٨٨٤) ، وفى أسفلها مباشرة بخط دقيق قيمته ٨٤٠ . ويبدو أن محمد حجي الفقي كان كتبياً يبيع الكتب . وفى أسفل الصفحة عبارة ملصقة على الصفحة ، فى هيئة شريط لاصق جاء فيها اسم مالكها السابق « ليڤي ڤيرنري»

ورد كذلك أسفل اسم المؤلف مباشرة عبارة ملصقة على مايبدو لى ، كتب عليها قيمته ٧٩١ . ثم أسفلها خاتم جامعة ليدن مثبت عليه باللاتينية رمز ورقم هذه المخطوطة بالمكتبة هكذا (ACAD : LVGD) [١] .

تقع هذه المخطوطة فى ١٦٩ ورقة من الحجم العادي وتحتوي كل صفحة على ٢١ سطراً بمتوسط ١٥ كلمة فى السطر مكتوبة بالخط النسخي . وهو بصفة عامة مقروء عدا بعض المواضع التى تركها الناسخ فارغة ، إما لأنه لم يسمعها جيداً ، إذا كان قد نسخها سماعاً عن الشيخ الذى قرأها فى مجالس ، أو انه لم يستطع قراءتها بدقة فى الأصل الذي نقل عنه ، وهذا هو الأرجح فى نظري لورود عبارة (تمت مقابلته على الأصل المنقول عنه ..) التى كتبها ابن الناسخ فى آخر المخطوطة . اضافة الى ذلك توجد بعض الكلمات غير الواضحة التى تصعب أو تستحيل قراءتها أحياناً ، إما بسبب خطأ فى التنقيط أو خلوها أصلا منه . وقد حاولت إثبات أقرب قراءة ممكنة للسياق وأشرت الى ذلك فى الحاشية .

وتنفرد هذه المخطوطة برموز لم أعهدها فى مخطوطات أخر ، ولم استطع فهم معناها الصحيح حتى بعد سؤال غيرى من أهل الأختصاص فى مثل هذه الأمور . وتتكون هذه الرموز من حرفين «ع، م» فتكتب أحياناً «ع م» وأحيانا « م ع » وأحيانا أخرى «مـ ع»

---

(١) أكاديمي : ١٥١٦ .

أو « ع مـ » ، وفى آخر الكتاب « ع و م » . إلا أنه يلاحظ أن هذا الرمز يأتي فى معظم الأحيان قبل كلمة (بيانه) فلعلها إختصار لعبارة : (مسألة عليه) أو «مر علبنا» وتكون « ع م » إختصاراً لعبارة « على ما مرً » حسبما يرجح الدكتور حسن الشافعي مايقارب ذلك لكونها تأتي عادة بعد سؤال يبدأ بعبارة : (فلم قلتم . .) أو (ولكن لم قلتم . .) ثم تأتي عادة كلمة (بيانه) التى يذكرها تقي الدين عادة ليتبعها بإيضاح اعتراضه على حجة الخصم التى ذكرها فى بداية الحديث . وقد يتبع تقي الدين هذه الكلمة بحجة لغيره يستخدمها فى رده على خصمه فى مثل العبارة التى ذكرها ، أى أنه يستعين أحيانا كثيرة بحجج غيره فى الرد على خصومه .

وكثيراً مايورد تقي الدين حجة الخصم كما يتخيلها تحرزا واحتياطا فيبدأ عرضها بعبارة : (لايقال) ، ثم يأتي رده على الخصم مبدوءاً بعبارة : (لأنا نقول) أو (لأن لنا أن نقول) . وفى أحيان أخرى يورد تقي الدين حجة الخصم مسبوقة بعبارة : (فإن قيل . .) ، وقد تكون هذه الحجة التى يوردها تقي الدين بعد هذه العبارة من تألـفـه هو افتراضا لرد للخصم أو تنبيها على منفذ كان يمكن للخصم أن ينفذ منه ليثبت صحة حجته . أو الى نقطة ضعف فى حجة تقي الدين .

ولم ينفرد تقي الدين باستخدام هذه العبارات فى محاوراته مع خصومه بل نحن نجدها أيضا عند سابقيه من المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ، بل أيضا لجد هذا الأسلوب عند بعض اللاحقين على تقي الدين مثل ابن تيمية وغيره ، وبصفة خاصة عند بعض علماء الزيدية الذين تأثروا الى حد بعيد بأسلوب المعتزلة فى الحوار مع الاخرين حتى أسماه بعض السابقين : « الفناقل » اختزالا لعبارة : فإن قالوا قلنا . وبهذا الأسلوب أيضا تتميز معظم كتابات العصور الوسطى المدرسية فى أوربا وبصفة خاصة عند توماس الأكويني (ت ١٢٧٤م) فى رده على الرشديين . ولم يلتزم تقي الدين بهذه الطريقة فى كل المواضع بل كان أحياناً يخرج عن هذه القاعده (أنظر ص ٢٨ ب ٣٨٠ب ، وغيرها على سبيل المثال) .

نجد على هامش النص فى بعض الصفحات كلمة (قوبل) التى كتبها على

الأرجح احمد بن محمد بن مطهر الذى قابل هذا النسخة مع الأصل الذى نقلت عنه كما ذكر هو فى نهاية المخطوطة . وهذه الكلمة تعنى أن الصفحات السابقة على هذه الكلمة قد تمت مقابلتها مع الأصل فى مجلس من المجالس المشار إليها فى ختام النسخة .

وقد قسم تقي الدين كتابه (الكامل) الى ثلاثة عشر فصلاً تناول فيها إثبات وجود الله ومشكلة الصفات ونسبتها الى الذات الإلهية ، ومايتصل بذلك من مشكلات كلامية معروفة فى علم الكلام بوجه عام ، ومنها مشكلات الوجود والعدم ، القدم والحدوث ، الجواهر والأعراض ، ثم مسألة البعث أو الفناء والإعادة ، وكرامات الأولياء .. وماشابه ذلك .

ويعد هذا الكتاب موسوعة كلامية تضاهى فى أهميتها العلمية والتاريخية موسوعة (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) مع الفارق فى الحجم : وكذلك (كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين) لأبى رشيد سعيد النيسابوري (ت٤٦٠هـ) .

إلا أن الأهمية الخاصة لهذا الكتاب (الكامل فى الأستقصاء) ترجع إلى أنه يمثل المرحلة النهائية فى صياغة اتجاه اعتزالي جديد بدأ فى مدرسة القاضي عبد الجبار[١] على يدى أبى الحسين البصري[٢] مروراً بأبى رشيد النيسابورى [٣] بركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي الخوارزمي [٤] (ت ٥٣٦هـ) ، وانتهاءً بتقي الدين النجراني مؤلف كتابنا (الكامل) . ويتسم هذا الاتجاه الجديد بموقفه النقدى الشديد للمعتزلة السابقين بشكل عام وللبصريين منهم بشكل خاص .

---

(١) هو : قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمدانى الأسدابادى توفى ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م . (انظر معجم المؤلفين لكحالة جـ ٥ ، ص ٧٨) .

(٢) هو : أبو الحسن محمد بن على بن الطيب المعتزلى تلميذ القاضى عبد الجبار توفى ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م (انظر معجم المؤلفين جـ ١١ ، ص ٢٠) .

(٣) هو : أبو رشيد سعيد بن محمد صاحب المسائل فى « الخلاف » توفي ٤٦٠ هـ / ١٠٧٢ م (انظر بروكلمان جـ ١ ، ص ١٩٦ - ١٩٧) .

(٤) هو أحد شيوخ تقى الدين النجراني الذين أشار إليهم فى المخطوطة (انظر مجلة مجمع اللغة العربية - بدمشق - مجلد ٥٧ جـ ٣ - أغسطس ١٩٨٢ ص ٣٨٢ .

ويكاد هذا الأتجاه الإعتزالي الجديد أن يكون اعتزالاً سنياً لاقترابه الملحوظ من الكلام السنى ، وتوقفه فى كثير من المسائل ، ورفعه من شأن السلف الصالح وإضفاء صفات التكريم عليهم . وتوجد علامات على وجود بذور هذا الاتجاه فى مؤلفات القاضي عبد الجبار نفسه ، كما توجد فى مؤلفات تلميذه أبى رشيد سعيد النيسابورى وبصفة خاصة فى كتابه المذكور آنفا وفى كتابه (ديوان الأصول)[1] . ويظهر بشكل واضح عند أبى الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) .

ويذكر تقي الدين فى مقدمته لكتاب الكامل أنه يرد فى هذا الكتاب على أبى هاشم[2] الجبائي فى ست عشرة [3] مسألة ، وأنه يتبع فى ذلك الخط الذى بدأه شيخه أبو الحسين البصري وأكمله شيخه ركن الدين محمود الخوارزمي ، وجاء هو ليتمه فى هذا الكتاب (الكامل) .

وقد أورد تقي الدين رده على هذه المسائل فى فصول هذا الكتاب التى ذكرها على الترتيب التالى فى الفهرس :

١ - باب فى حدوث الأجسام ، (بدأه بعد الفهرس مباشرة بدون ذكر العنوان الذى اشار اليه فى فهرسه) .

٢ - باب فى إثبات الأكوان .

٣ - باب فى إثبات الصانع .

٤ - باب فى أنه تعالى موجود على [4] طريقتهم .

٥ - باب فى أن المعدوم ، هل هو ذات ؟ .

٦ - باب فى إثبات صفة العالم (وتتمة وصفه) [5].

---

(١) ديوان الأصول (فى التوحيد) تحقيق المرحوم د/ عبد الهادى ابو ريده ـ القاهرة ـ ١٩٦٩م .

(٢) هو : أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ـ ابن وتلميذ أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٣٠٤ هـ / ٩١٥ م) ـ توفى ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م (انظر معجم المؤلفين لكحالة جـ ٥ ، ص ٢٣٠) .

(٣) فى الأصل : «ستة عشرة» .

(٤) مستدركة بالهامش الأيسر .

(٥) هاتان الكلمتان مستدركتان بالهامش الأيسر بخط صغير والكلمة الأولى غير واضحة .

٧ - باب فى اثبات صفة القادر (وهذا الباب غير موجود بصفة مستقله داخل الكتاب)

٨ - باب فى إثبات صفة الحي (وهذا الباب غير موجود بصفة مستقله داخل الكتاب).

٩ - باب فى إثبات صفة المدرك (صياغة العنوان مختلفة بداخل الكتاب هكذا « فصل فى كونه تعالى مريداً»).

١٠ - باب فى إثبات صفة المريد (صياغة العنوان مختلفة بداخل الكتاب هكذا « فى فصل فى كونه تعالى مريداً »).

١١ - باب فى أنه موصوف بصفة زائدة على الإجمال [١] (الصياغة داخل الكتاب هكذا «مسألة فى أنه هل يجوز أن يكون لله تعالى صفة غير ما أثبتوا من الصفات، أم لا ») .

١٢ - باب فى تحدد كونه عالماً (صياغة العنوان مختلفة داخل الكتاب).

١٣ - باب فى أن مالا دليل عليه يجب نفيه (الباب التاسع داخل المخطوط وأنظر الفهرس الآخر) .

١٤ - باب فى الكرامات (مختلف الصياغة داخل الكتاب) .

١٥ - باب فى الفناء (مختلف الصياغة داخل الكتاب) .

١٦ - باب فى الإعادة (مختلف الصياغة داخل الكتاب) .

وقد ذكر تقي الدين هذه المسائل داخل الكتاب على النحو التالى :

١ - باب فى حدوث الأجسام (ص ٢ ب) .

٢ - مسألة فى الأكوان وصورها (ص ٢٨) .

---

(١) هكذا فى المخطوطة إلا أن ذلك عكس ما يقصده المؤلف فلا بد من إضافة كلمة «غير» بعد «أنه» لتنفي وصفه تعالى بصفة زائدة ، وبذلك يتفق العنوان مع مضمون عنوان هذا الباب كما ورد داخل المخطوطة . (انظر ص ١١٩ب)

٣ - مسألة فى إثبات الصانع للعالم (ص ٤٦ ب) .

٤ - مسألة فى إثبات أن صانع العالم موجود (ص ٥٣) .

٥ - مسألة فى أن المعدوم هل هو ذات فى حالة عدمه أو لا ؟ (ص ٦٠) .

٦ - مسألة فى الصفات للذات (ص ٧٤) .

٧ - فصل فى صفة كونه تعالى مدركاً (ص ٩٣) .

٨ - فصل فى كونه تعالى مريداً (ص ١٠٢) .

٩ - مسألة فى هل يجوز أن يكون لله تعالى صفة غير ما أثبتوا من الصفات أم لا؟ (ص١١٩ ب) .

١٠ - مسألة فى أن الله تعالى عالم فيما لم يزل بكل معلوم (ص ١٢٥) .

١١ - مسألة فى ذكر كرامات الأولياء (ص ١٣٤) .

١٢ - مسألة فى الفناء [والإعادة] (ص ١٤٥) .

١٣ - مسألة فى الإعاده (ص ١٦١ ب) .

ب ـ المؤلف : تقي الدين النجراني :

ذكر بروكلمان هذه المخطوطة ومؤلفها فى كتابه تاريخ الأدب العربى (المجلد الأول من المجلدات الأساسية ص ٦٠٦ - GAL, I,606) هكذا : « تقي الدين النجراني ألف فيما بين عامي ٥٠٥هـ و ٦٧٥هـ كتاب الكامل فى الأستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء » . ولم يذكر بروكلمان أية تفصيلات أو معلومات أخرى لا عن الكتاب ولا عن المؤلف [١] .

أما فؤاد سزكين فلم يذكر أية معلومة عنه فى كتابه « تاريخ التراث العربى » واختصاره باللغة الألمانية : (GAS) ؛ والسبب فى ذلك أن التاريخ المفترض لحياة المؤلف يقع خارج الفترة الزمنية التى حددها سزكين للمرحلة الأولي من مشروعه العلمى " تاريخ

---

(١) هذه المعلومات هى التى اعتمدت فى مكتبه جامعة ليدن وفهرست هذه المخطوطة طبقا لها أنظر :
(Codicus Manuscripti, VII, S.150. Z.13; S. 524, Z. 9)

التراث العربى " والتى تنتهى فى عام ٤٣٠هـ. وفى خطاب خاص[١] رد به مشكوراً على سؤالي عما إذا كان يعرف أى شيء عن تقي الدين النجراني ، ذكر أنه يحتمل أن يكون تقي الدين النجراني هو عطية بن محمد بن احمد النجراني (ت ٦٦٥هـ / ١٢٦٧م) ، ذكره عمر رضا كحالة فى معجمه (جـ ٦ ص ٢٨٧) نقلا عن الجندارى من «تراجم الرجال» ذكر أنه زيدي وفقيه ومفسر ؛ إلا أن البحث قد أثبت فى مراحلة الأخيرة عدم صحة هذا الافتراض ؛ وأثبت أن مؤلفنا معتزلي صرف . وقد كان هذا الاحتمال وارداً لتناسب الفترة الزمنية لمؤلفنا تقي الدين مع تاريخ الوفاة المذكور لعطية النجراني . إلا أن من يطلع على المخطوطة يقتنع بأن مؤلفنا ليس زيدياً بأية حال . وليس هناك أى إشارة الى قربه من الزيديه ، بينما نجد التأكيد على أنه معتزلي واضحاً فى كل حجة وردت فى هذه المخطوطة مثل عبارات : «شيوخنا» و «اصحابنا» نسبة الى المعتزلة الذين يرد عليهم ، أو يقتبس منهم ، أو يذكرهم بشكل عام فى كتابه "الكامل" مثل : أبى الهذيل العلاف (ت ٢٢٧هـ) ، والنظام (ت ٢٣٥هـ) ، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) ، الكعبي (ت ٣١٩هـ) ، وأبى على الجبائي (ت ٣٠٣هـ) ، وأبى هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) ، والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) ، وأبى الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) ، وأبى رشيد النيسابورى (ت ٤٦٠هـ) ، وركن الدين محمود ابن الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ) ، وغيرهم . اضافة إلا أنه لم يرد فى تراجم عطيه النجراني لا عند كحالة ، ولا فى «تراجم الرجال» للجنداري أى ذكر لكون عطية النجراني متكلما أو فيلسوفاً أو معتزلياً[٢] .

وقد حاولت قراءة نسبة النجراني بـ (البحراني) علّنى أجد طريقاً الى تحديد شخصيته أو العثور على ترجمة له فى أى من المراجع ؛ وقد سمح بذلك خلو هذه النسبة من التنقيط فى الأصل . إلا أننى لم أوفّق فى الوصول الى هدفي بهذه الوسيلة أيضا ، فعدت الى

---

(١) الخطاب مؤرخ فى ١٩٨١/١١/٢ ـ فرانكفورت .

(٢) انظر : تراجم الرجال للجنداري ، ص ٢٣ .

القراءة الأولى المثبتة فى المخطوطة وهى نسبة النجراني التى أخذ بها آبغنا بر، كلمان فى الموضع المذكور سابقاً . فالنسبة الى (نجران) لم تكن واضحة الدلالة تماماً والسبب فى ذلك وجود أكثر من مدينة تحمل هذا الأسم، فهناك نجران اليمن ونجران العراق التى ذكرها أبو يوسف (ت ١٨٢هـ) فى كتابه " الخراج " حيث ذكر أن عمر بن الخطاب كان قد اخرج اليهود من نجران اليمن الى نجران العراق [١]

فى عام ١٩٨٥م نشر و . ف ماديلونج - مقالاً فى مجلة الدراسات الشرقية والأفريقية التى تصدر فى لندن [٢] ، عقب فيه على رسالتي للدكتوراه التى نشرت فى برلين عام ١٩٨٣م وضع قدمي على أول الطريق الى معرفة الكثير عن تقي الدين النجراني : حيث ذكر فى هذا التعقيب أن ركن الدين الخوارزمي - شيخ تقي الدين : هو ركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي المتوفى عام ٥٣٦هـ ؛ وقد رثاه صاحب الكشاف الزمخشري[٣] (ت ٥٣٨هـ) بمرثية نشرها فى مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق الدكتور عبد الكريم اليافي[٤] . ضمن نص حققه أحد علماء المسلمين بليننجراد يدعى السيد/ أنس خالد وقد سبق نشره عام ١٩٧٩ فى " الشواهد الكتابية الشرقية " لمعهد الإستشراق بأكاديمية العلوم السوفياتية . وذكر ماديلونج فى المقال المشار اليه لابن الملاحمى ماذكره الزمخشري من مؤلفات أهمها كتابا (المعتمد) ، (والفائق فى أصول الدين) . وقد حقق ماديلونج الجزء الذى وجده من كتاب "المعتمد" بالمشاركة ؛ ونشرته دار الهدى بلندن عام ١٩٩١.

جاء فى مقدمة مرثية الزمخشري المشار اليها مانصه : «مات ركن الدين محمود الأصولي ابن عبيد الله الملاحمي .. ليلة الأحد السابع عشر من شهر ربيع الأول سنة ست

---

(١) انظر كتاب الخراج لأبى يوسف ، المطبعة الأميرية ، بولاق ، ١٣٠٢ ، ص ٢٣ .

(٢) BSOAS, VOL. XLVIII, P.1. 1985. وهو مستشرق انجليزى معاصر كان يعمل رئيساً لمعهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن .

(٣) هو : محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري - صاحب الكشاف عن حقائق التأويل ، غوامض التنزيل - توفى ٥٣٨ هـ / ١١٤٣ م (انظر معجم المؤلفين لكماله جـ ١٣ ، ١٨٦)

(٤) المجلد ٥٧ ، جـ ٣ أغسطس ١٩٨٢ م / شوال ١٤٠٣ ، صفحة ٣٨٢ .

وثلاثين وخمسمائة، وكان معروفاً بالكلام، فريد دهره فى هذه الصنعة، وله تصانيف كثيرة فى هذا الباب مثل "المعتمد فى أصول الدين" وهو أربع مجلدات ، والفائق فى الأصول ، وتحفة المتكلمين فى الرد على الفلاسفة ، من طالعها أو غيرها عرف (فضله) وكان ورعاً جداً . . »[1]

وقد أفادتنا هذه المعلومات أولا : بأن ركن الدين الخوارزمي لم يكن من تلامذة القاضي عبد الجبار المباشرين ، كما ذكر هورتن فى كتابه « فلسفة أبي رشيد»[2] . ثانيا: بأن تقي الدين لابد أن يكن لاحقاً على ركن الدين ابن الملاحمي ؛ أى أنه عاش بعد عام ٥٣٦هـ . وأن كتاب "الكامل" يجوز ؛ أن يكون قد كتب فى النصف الثاني من القرن السادس الهجري على أقل تقدير إن لم يكن فى القرن السابع الهجرى كما سيأتى. كما أن النسخة التى بين أيدينا لابد وأن تكون متأخرة عن ذلك لأنها منقولة عن أصل سبقها بفترة ما . ولايوجد مايقطع باستحالة أن يكون مؤلف (الكامل) كان حياً أثناء نسخ هذه المخطوطة .ولاينبغى فهم عبارة رضى الله عنه وأرضاه التى كتبها الناسخ بعد ذكر اسم مؤلف (الكامل) تقي الدين تكريماً له على أنها دليل قاطع على وفاته قبل ذلك التاريخ (٦٧٥هـ) ؛ لأن مثل هذه العبارة وردت أيضاً تكريماً لعلماء كانوا لايزالون على قيد الحياة أثناء نسخ بعض أعمالهم مثال ذلك نجده فى كتاب «البحر المورود فى المواثيق والعهود » لعبد الوهاب أحمد الشعراني المتوفى عام ٩٧٣هـ . وقد نسخها ياسين بن الحاج على محمود ، وانتهى من نسخها فى عام ٩٤٥هـ ، أى قبل وفاة مؤلفها عبد الوهاب الشعرانى بثمان وعشرين عاما[3] .

وقد ذكر ماديلونج اسم أحد الفقهاء الحنفية وهو نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني المتوفى عام ٦٥٨هـ وذكر أنه اقتبس بعضا من كتاب المجتبي لتقي

---

(١) انظر الصفحة السابقة حاشية رقم «٤» .

(٢) انظر : «فلسفة أبي رشيد» . ماكس هورتن ـ بون ١٩١٢ ـ ص ٤ ، حيث ذكر انه توفى عام ١٠٣٠ م (٤٢٠ هـ) وقد تبين خطأ هذه المعلومات الآن . والتاريخ الحقيقي لوفاته كما سبق ذكره ٤٦٠ هـ / ١٠٧٢ م (انظر ص ٥).

(٣) أصل المخطوطة موجود بالمكتبة المركزية لجامعة الإمام محمود بن سعود بالرياض رقم ١١٤٤

الدين. هذا الكتاب (يقصد المجتبى) اقتبس منه محمد بن ابراهيم بن الوزير كثيرا فى كتابه "إيثار الحق على الخلق "[١] . ولم يذكر الغزميني لقب تقى الدين فيما اقتبس منه إلا أنه بالتأكيد اقتبس من كتاب الكامل - على ما ذهب اليه مادبلونج فى التعقيب المذكور - إلا أنه دعا المؤلف الذى اقتبس منه بأسماء التكريم (الشيخ تقى الأمة خاتمة أهل الأصول العجالي المعتزلي ؛ ويلاحظ قرب نسبه (تقى الأمة) لـ (تقى الدين) ، وقد ذكر هذه النسبة نفسها ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ/ ١٣٠٠م) فى كتابه "قواعد المرام فى علم الكلام" [٢] هذا ماذكره ماديلونج.

ونلاحظ على هذا التعقيب - على أهميته - عدة أمور أوجزها فيما يلى :

أولا : لم يرد فى كتاب "إيثار الحق على الخلق" لابن الوزير مايفيد إضافة نسبتى الزاهدي الغزمنيى الى مختار بن محمود العجالي المعتزلي . بل لم يرد إسم نجم الدين الزاهدي لغزميني فى أى كتاب لابن الوزير على الأطلاق ، إنما ذكر ابن الوزير الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي ونسب اليه كتاباً إسمه «المجتبى» ، وهذا يعنى أن كتاب المجتبى الذى اقتبس منه ابن الوزير غير كتاب «المجتبى الذى ذكره مادبلونج ونسبه خطأ إلى الزاهدى الغزميني بينما هما كتابان مختلفان بالفعل كما سنتبين لنا خلال هذه الدراسة.

ثانيا : ظن ماديلونج خطأ أن مؤلف كتاب «المجتبى» الذى اقتبس منه ابن الوزير فى كتابه «إيثار الحق» ، هو نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزمينى الذى ورد ذكره فى كتب التراجم مثل "تراجم الرجال" للجنداري ، "وسير أعلام النبلاء" للذهبى ، "وهدية العارفين" للبغدادي ، "والأعلام" للزركلي ، "ومعجم المؤلفين" لكحالة . وقد أوقع ماديلونج فى هذا الخطأ اتفاق الاسمين الأولين "مختار بن محمود" دون الألقاب ، إضافة

---

(١) (القاهرة - ١٣١٨هـ ص ١١١ - ١١٢) .

(٢) (قم ١٣٩٨هـ ، ص ٨٢)

إلى العبارة التي وردت في أحد اقتباسات ابن الوزير من كتاب المجتبى على لسان مؤلفه بأن : «أكثر ما أذكره في مسائل الثلث الأول من مسائل العدل من ملتقطات تصنيفه الكامل في الاستقصاء» .

ثالثا : لقد ثبّت هذا الظن عند ماديلونج اتفاق إسمي كتابين لكل من الغزميني الفقيه والعجالي المعتزلي وهو كتاب المجتبى إلا أن كتاب المجتبى للغزميني الذى توجد نسخة كاملة منه في مكتبة البلدية بالأسكندرية تحت رقم (ن ١١٩٧ ب) في ثلاث مجلدات[١] هو من أوله الى آخره في فروع الفقه الحنفي . وقد اطلعت عليه ولم أجد فيه أى أثر لعلم الكلام الذى هو موضوع «المجتبى» للعجالي المعتزلي الذى ذكره ابن الوزير في كتبه وأهمها : "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" و كتاب «إيثار الحق على الخلق» الذى ذكره ماديلونج في مقاله . والذي يخلو بدوره من أى أثر للفقه وفروعه. والكتاب الأخير «المجتبى» لايزال غير معروف ولاتوجد منه سوى الإقتباسات الكثيرة في كتابي ابن الوزير المذكورين ، وغيرهما من كثير ، ومنها ما نشر حديثا بعنوان «العواصم والقواصم» .

رابعا : لم أجد في ترجمات نجم الدين مختار بن محمود الغزميني الحنفي أو أسماء كتبه مما ذكر له ضمن تلك الترجمات ما يدل على أنه كان مشتغلا بعلم الكلام أو الحكمة

---

(١) وتوجد منه نسخة أخرى في مجلد بالمكتبة الأزهرية بالقاهرة كتبت بقلم معتاد جلي بخط على بن منلور المصرى (ت ١١٢٧هـ) . أولها : "الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ... " وهو شرح على القدورى في ١٢٨ ورقة برقم (٣٨٧) ٧٥٨٩" . كما توجد نسخة من الجزء الثاني من هذا الكتاب في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٣٥٢١ ب أوله بعد البسملة . كتاب الصلح - الأصل في جواز الصلح - الكتاب والسنة - نسخه بقلم معتاد بخط يوسف بن أمير عام ٨٤٩هـ - ٢١٧ ورقة .

وتوجد نسخة من المجلد الثالث من مجتبى الغزمينى بالمكتبة المركزية لجامعة الأمام بالرياض تحت رقم ٦١٣٩ - ص ١١ - ٢٧٩ وعنوانها : "المجتبى" للشيخ مختار بن محمود الغزميني - وهو شرح لمختصر القدوري أولها : "إذا حدث النوع الآخر عند المشترى أيا كان هذا الثاني غير ذلك النوع لا يثبت حق الرد .. " وآخره " في أحكام الفرائض ص ٢٦٨ - ٢٧٩ " .

رغم كثرة الألقاب التكريمية التى ألحقت باسمه وأسماء الكتب التى اجتهد المترجمون فى تقصيها والتعريف بها وبصفة خاصة كتاب «المجتبى» الذى ذكره مادبلونج على أنه هو الذى اقتبس منه ابن الوزير ؛ فقد أجمعت كتب التراجم على تعريفه بأنه شرح لمختصر القدورى فى فروع الفقه الحنفي ، إضافة الى أن هذا الكتاب موجود بالفعل ويمكن لأى باحث الإطلاع عليه فى المكتبات التى ذكرتها : (دار الكتب المصرية والمكتبة الأزهرية ، والبلديه بالأسكندرية ، والمركزية بجامعة الإمام بالرياض) . وفى مقابل ذلك لم يذكر ابن الوزير فى أى من كتبه المعروفة أى لقب لمؤلف «المجتبى» ، الذى اقتبس منه ، وهو مختار بن محمود العجالي المعتزلي أى لقب يدل على ضلوعه في الفقه وفروعه ؛ وإن كان هذا لايقطع بعدم وجود مؤلفات فقهية للعجالي المعتزلي أو مؤلفات كلامية للزاهدي الغزميني لاتزال غير معروفة الى الآن .

خامسا : ليس الزاهدي الغزميني هو الذى أضفى القاب التكريم على صاحب الكتاب الذى اقتبس هو منه . ويظن ماديلونج أنه كتاب «الكامل» . بل الذى فعل ذلك هو ابن الوزير فى كتابه «إيثار الحق» ، وكتابه الآخر الأهم فى هذا الموضوع أعنى : «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» .

سادسا : الملابسات التى ذكرتها والتى وقع فيها ماديلونج جعلته يعتبر نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني ضمن تلامذة أبى الحسين البصري المتأخرين اعتماداً على ماذكره ابن الوزير فى «إيثار الحق» منسوباً الى مؤلف «المجتبى» . وقد يكون هناك تأثر من جانب الغزميني بأبي الحسين البصري فى مجال الفقه عن طريق كتاب الأخير «المعتمد فى أصول الفقه[1]» إلا أن التأثير المقصود هنا هو فى مجال علم الكلام الاعتزالي وليس فى الفقه وهذا مالايوجد له أثر فى كتب الغزميني المعروفة حتى الآن

---

(١) حققه محمد حميد الله ـ دمشق ١٩٦٤ / ١٩٩٥ م ـ مع آخرين .

سابعا : يظهر لى أن الذي ذكره ميثم بن ميثم البحراني فى كتابه «قواعد المرام»[1] حسب ماذكره ماديلونج – وأضفى عليه لقب (تقي الأمة) هو فى غالب الظن ليس تقي الدين النجراني ، بل هو كمال الدين أبو جعفر أحمد بن على بن سعيد بن سعادة البحراني ، الذى كان معاصراً لنصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) وتوفي قبله[2]. ولم يكن الكتاب الذى اقتبس منه ميثم البحراني هو كتاب «الكامل» أو «المجتبى» . بل "رسالة فى العلم المطلق" لكمال الدين البحراني حسبما ذكر محسن العاملي فى كتابه "أعيان الشيعه" (جـ ٩ ، فقرة ١٤١٧ ، ص ١٠٥ ومابعدها) . هذه الرسالة موجودة مخطوطة بمكتبة جامعة ليدن تحت رقم (Or.1048, MIKR. 1621, 105) . وقد حصلت على صورة منها [3]. ويشبه محتوى هذه الرسالة محتوى كتاب «الكامل» الى حد كبير ، ففيها أربع وعشرون مسألة فى العلم الإلهى . وقد ذكر العاملي[4] أن أحد تلاميذ كمال الدين البحراني ؛ وهو على بن سليمان البحراني ، قد أخذ هذه المخطوطة وأعطاها الى نصير الدين الطوسي ليشرحها ، لكن ينقل العاملي عن صاحب أنوار البدرين قوله : «أما شرح رسالة العلم المذكور الذى ذكره جماعه ونسبوه للمحقق الطوسي فهو عندنا سقط من أول خطبته ؛ إلا أن أسلوب الخطبة يبين أنه للشيخ ميثم البحراني ، لا للخواجه ؛ ويحتمل أن يكون هذا شرحاً ثانياً للشيخ ميثم البحراني لكن لم يذكره أحد فى مؤلفاته أ .هـ»[5]

لكن الدراسات الحديثة ـ على كل حال ـ أظهرت أن «شرح رسالة العلم» صحيح النسبة إلى نصير الدين الطوسى، وأن كمال الدين أحمد بن سعادة البحرانى قد ألف «رسالة فى

---

(١) حققه أحمد الحسينى ـ قم ـ ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .

(٢) انظر أعيان الشيعه ـ لمحسن العاملي ـ جـ ٩ ـ ص ١٦٠ ـ ١٦٥ ؛ بروكلمان ـ الملحق ـ جـ ١ ـ ص ٨٢٧ ، معجم المؤلفين ـ لكحالة ـ جـ ٢ ـ ص ٨ .

(٣) أرسلها لى مشكوراً الدكتور ايكهاردنويبور الباحث بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٠٥

العلم الإلهى» تلبية لرغبة أحد تلاميذه جمال الدين البحرانى، وتركها نافعة ، فحملها ميثم البحرانى - وهو تلميذ آخر لابن سعادة - هو كمال الدين على بن سليمان البحرانى إلى نصير الدين الطوسى، وطلب إلى الطوسى أن يكملها ويشرح ما تحويه من صعوبات، فلبى الطوسى كلتا الرغبتين وكتب : «شرح مسألة العلم» التى طبعت بمدينة مشهد فى إيران بتحقيق السيد نورانى عام ١٣٢٣ شمسية هجرية . وقد بين ذلك وكتبها عرضا لمحتويات هذه الرسالة وأهم ما تضمنته من أفكار الطوسى فى الإلهيات الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعى فى رسالته للدكتوراه المحفوظة بمكتبة جامعة لندن تحت عنوان (نصير الدين الطوسى وكتابه تجريد الاعتقاد) ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

ثامنا : ان اطول وأدق اقتباس من كتاب (المجتبى) لم يكن فى كتاب «إيثار الحق على الخلق ص ١١١ - ١١٢» - كما ذكر ماديلونج - بل فى كتاب «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» فى عدة مواضع[1] . وهذه النصوص المقتبسة من كتاب (المجتبى) عند ابن الوزير موجودة بتطابق شبه تام فى كتاب «الكامل فى الأستقصاء» كما سيتأتي تفصيله .

وقد وقع الدكتور محمد صالح فى الخطأ نفسه الذى وقع فيه كل من مسك ديجرموت وديلفريد ماديلونج حيث ذكر فى دراسة بعنوان «الملاحمى والرد على الدهرية» (نشرت فى مجلة الأداب والعلوم الإنسانية - جامعة المنيا - مجلد ١٤ - جـ ٢ - أكتوبر ١٩٩٤ م ص ٥٦ - ٥٧) فنقل عنهما القول بأن الوزير قد اقتبس فى كتبه : «إيثار الحق» و «ترجيح أساليب اليونان» و «العواصم من القواصم» من كتاب «المجتبى» لنجم الدين مختار بن محمود الزاهدى الغزميني (ت ٦٥٨ هـ) . ويؤكد ذلك الخطأ أن أحداً من الثلاثة لم يطلع على كتاب «المجتبى» للغزميني رغم توفره فى كثير من المكتبات العامة والجامعية فى مصر ، فى الأزهر والاسكندرية ودار الكتب المصرية على سبيل المثال . لأن

---

(١) انظر ص ٩٩ - ١٠٢ ، ١١٧ - ١٣٠ من طبعة الجمعية العلمية الأزهرية بمصر .

هذا الكتاب هو كتاب فى فروع الفقه الحنفي من أوله إلى آخره ويقع فى ثلاثة مجلدات . وهى شرح «لمختصر القدورى» فى الفقه الحنفي .

ولقد خدع الثلاثة بسبب تطابق الأسمين الأولين لمؤلف المجتبى الذى اقتبس منه ابن الوزير «مختار بن محمود العجالي المعتزلي» وهو كتاب فى أصول الدين ، ومؤلف كتاب المجتبى فى فروع الفقه الحنفى «مختار بن محمود الزاهدي الغزميني» . فاتفاق اسمى الكتاب واسمى المؤلفين جعلهم لا يشكون فى ان الكتاب المقتبس عن ابن الوزير هو كتاب (المجتبى) الزاهدي الغزميني وأغنتهم هذه القناعة عن النظر فى الكتاب نفسه.

نحن نقف الآن امام مشكلة مزدوجة تتمثل فى اتفاق شخصين فى الإسم وعنوان الكتاب وهما : نجم الدين ابو الرجا مختار بن محمود الزاهدي الغزميني مؤلف كتاب «المجتبى» وهو شرح لمختصر القدوري فى فروع الفقه الحنفي . والشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي ، مؤلف «المجتبى» فى أصول الدين . والمختلف بين هاتين الشخصيتين هو النسبة ؛ فالأول ينسب الى جماعة الزاهدي من غزمين بخوارزم ، والثاني ينسب على أرجح الاحتمالات الى (عَجَلة) وهى حسبما ورد فى «معجم البلدان» لياقوت الحموى [(١)] بلدة من ذمار اليمن . ونلاحظ هنا نسبة (النجراني) فنجدها تقترب من نسبة (العجالي) لكون (عجلة) و (نجران) ضمن ذمار اليمن .

ومن المعروف أن مولفات الاعتزال قد انتقل معظمها الى اليمن عن طريق الزيديين الذين هم معتزلة فى الأصول وحنفية فى الفروع ؛ وذلك بعد أن زال سلطان المعتزلة السياسى الذى كان يتركز فى البصرة وبغداد . وهذا مايفسر وجود كثير من مؤلفات الأعتزال خاصة المتأخر منها فى اليمن ؛ وأشهر مثال على ذلك اكتشاف موسوعة "المغني فى أبواب التوحيد والعدل " للقاضي عبد الجبار فى الجامع الكبير بصنعاء حوالى منتصف القرن الحالى ، وغيره من كتب المعتزلة التى حُققت ونشرت مثل كتاب "المحيط بالتكليف" بجمع الحسن بن متويه [(٢)] وغيره من الكتب الكلامية .

---

(١) أنظر المجلد الرابع من طبعة بيروت ، ١٩٧٩

(٢) حققه عمر السيد عزمي ـ الدار القمية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ د . ت .

بل يظهر ذلك أيضا فى تأثر كثير من علماء الزيدية مثل ابن الوزير صاحب «إيثار الحق» ، و «الترجيح» ، و «البرهان القاطع» ، و «الروض الباسم» و «العواصم والقواصم» ، بالفكر الإعتزالي وإكبارهم لبعض مشائخ المعتزلة مثلما نجده عند صاحب هذه الكتب والذى كان مصدرنا الوحيد لمعرفة الكثير عن مؤلف كتاب «الكامل» ، تقي الدين النجراني .

ونجد أن تقي الدين يعتبر نفسه الحلقة الخاتمة لسلسلة بدأت بأبى الحسين البصري وركن الدين الخوارزمي ، ومن المعروف أن كلاً من البصرة ، وخوارزم كانتا مركزين لنشاط علمى كبير ؛ وشهدت هذه المناطق ازدهار الاعتزال الأول المتقدم، وكذا المتأخر وتدهورهما، حتى عهد القاضي عبد الجبار وأبى رشيد سعيد النيسابوري. وكانت غزمين تتبع خوارزم فتلتقي بذلك خيوط كل من مختار بن محمود العجالي المعتزلى النجراني مع مختار بن محمود الزاهدي الغزميني الخوارزمي .

ومما يقرب أيضاً بين هاتين الشخصيتين الفترة الزمنية التى عاشا فيها ؛ فالزاهدي الغزميني توفى عام ٦٥٨هـ . والعجالي المعتزلي كان حياً بعد عام ٦٠٦هـ وهذا مايدل عليه بالقطع إيراده للفخر الرازي واعتباره إياه من رؤوس الأشعرية ، حسبما نقله ابن الوزير فى كتابه «إيثار الحق» عن العجالي المعتزلي في كتابه «المجتبى» حيث أورد مانصه :

«وذكر الشيخ مختار فى كتابه المجتبى عن الشيخ أبى الحسين البصري من رؤوس المعتزلة ، وعن الرازى من رؤوس الأشعرية ، أنهما معاً لم يكفراهما» (يقصد هنا : المشبهة والمجبرة) [1] .

أما الرازي الذى ذكره تقي الدين فى مخطوطه الكامل (ص ١٣ ب سطر ٤) فهو أبو بكر الرازى الفيلسوف الطبيب المعروف (ت ٣١١هـ/ ٩٣٢م) ؛ قال تقى الدبن فى الكامل : «فنقول تلك الهيولى القديمة إما أن تكون خالية عن الجسمية كما ذهب اليه

---

(١) إيثار الحق لابن الوزير ، ص ٣٧٧ (طبعة بيروت) .

الرازى أو لاتكون كما ذهب اليه غيره» . ثم يشير تقي الدين فيما بعد الى هذا الموضع (فى ص ٦٢، سطر ٧) بقوله : «ولهذا الوجه أبطلنا الهيولى الذى تذهب إليه الفلاسفة» .

وثمة دليل آخر يدل على أن تقي الدين النجراني كان حياً بعد عام ٦٤٠هـ وهو أنه ذكر فى صفحة ١٦٥ سطر ١٧ - ١٨ من مخطوطة الكامل ضمن من ذكرهم من المتكلمين أبا الحسين الحكمى ، وأبا القاسم الراغب وأبا زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المتكلمين . وأغلب ظنى أنه يقصد بأبى الحسين الحكمي الشيخ أبا الحسن الحكمي المتوفى عام ٦٤٠هـ ، الذى ذكره كحالة فى معجم المؤلفين فقال : «على بن قاسم بن العليف الحكمي الزبيدي الرافعي الشراحيلي ، تفقه ببلدة حرض ، وتوفى بزبيدة. من تصانيفه شرح المهذب لأبى اسحق الشيرازي فى فروع الفقه ، والدرر والفرائض»[(١)] .

فإن كان هذا الفقيه هو المقصود هنا فإن تقي الدين يكون معاصراً للغزميني إن لم يكن هو الغزميني نفسه .

أما عبارة من قدماء المتكلمين التى وردت فى «الكامل» بعد معمر فقد لا يقصد بها سوى معمر بن عباد السلمي المتوفى فى عام ٢١٥هـ . أما باقى من ذكرهم فليس فيهم من تنطبق عليه هذه الصفة ؛ لأن أبا القاسم الراغب الأصفهاني قد توفى عام ٥٠٢هـ وأبا زيد الدبوسي قد توفى عام ٤٣٠هـ[(٢)] . ولايزول هذا الإحتمال الا بعد العثور على متكلم من المتقدمين كان يدعى أبا الحسين الحكمى .

وحتى لا نترك احتمالاً مهما بدا ضعيفاً للكشف عن شخصية تقي الدين مؤلف «الكامل» فلننظر فى سيرة أحد من ذكرهم فى كتاب «الكامل» (ص ١٠٧ ، سطر ١٩)، وهو ابن أبى القاسم الأسترابادي الذى كان معاصراً لركن الدين الخوارزمي ودارت بينهما مراسلات، حسبما وردت فى هذا الموضع من «الكامل» ، وهو مانصه : «ذكر

---

(١) جـ ٧ ، ص ١٦٩ .

(٢) ابو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسى الحنفى (٤٣٠ هـ) له كتاب تأسيس النظر ، طبع بالمطبعة الأدبية بمصر ـ د ـ ت ؛ والأنوار فى الأصول (انظر معجم المؤلفين جـ ٦ ، ص ٩٦) .

شيخنا ركن الدين رحمه الله أن الشيخ على بن أبى القاسم الأستراباذي أجاب فيما دار بيني وبينه من المكاتبة فقال : ... » ولم أعثر على ترجمة للأستراباذي المعاصر لركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي ؛ إلا أن يكون هو الذى ذكره صاحب «هدية العارفين» . وأورد له ترجمة نصها : «على بن القاسم بن على الطبري المعروف بالأستراباذي صنف «شرح النجديات للأبيورى فى النسب» فرغ منه فى شعبان سنة ٦٨٣هـ ، فى مجلد موجود بدار الكتب العمومية ، و «حل المبهم والمعجم فى لامية العجم»[1] . ويلاحظ أن تاريخ الانتهاء من نسخ «شرح النجديات» لاحق على تاريخ نسخ مخطوطة الكامل وعلى مقابلتها مع الأصل الذى نقلت عنه عام ٦٧٩هـ . وهذا يعنى لو صح هذا الاحتمال الضعيف أن صاحبه كان معاصراً لتقي الدين : إضافة إلى أن يكون نسخ مخطوطة «الكامل» ومقابلتها بأصلها قد تما فى حياة المؤلف تقي الدين . إلا أن هذا الاحتمال ضعيف لأسباب عدة ، منها أن الاسم الذى ورد فى «الكامل» هو (على بن أبى القاسم) وليس (على بن القاسم) ، وما لم يكن هذا الفارق ناتجاً عن خطأ النساخ . وهذاوارد . إلا أن النص المذكور فى «الكامل» واضح وصريح فى أن المراسلة كانت قد تمت بين ركن الدين الخوارزمي والأستراباذي ، وليس بين الأخير وتقى الدين . ويحتمل أن يكون المقصود هنا بمن راسل ركن الدين هو على بن أبى القاسم زيد بن محمد بن الحسين بن سليمان أبو الحسن البيهقي الأديب ، الذى ولد سنة ٤٩٩هـ وتوفى عام ٥٦٥[2] . وإن لم ترد فى ترجمته نسبة الأستراباذي .

بقى سؤالان ينبغى البحث عن إجابة عليهما :

الأول : هل نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني الفقيه الحنفى صاحب

---

(١) انظر «هدية العارفين» لاسماعيل باشا البغدادى ، جـ ٥ ، ص ٧١٣ .

(٢) انظر هدية العارفين ، جـ ٥ ، ص ٦٩٩ ، معجم المؤلفين لكحالة ، جـ ٧ ، ص ٩٦ ـ ٩٧ . ويذكر له صاحب هدية العارفين أن له ٦٥ مؤلفات شملت القرآن والفقه والأصول واللغة والأدب والطب والحساب والحكمة ، علم الكلام والتاريخ وغيرها .

كتاب «المجتبى فى فروع الفقه الحنفي» هو نفسه الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي صاحب كتاب المجتبى فى أصول الدين ، أم أنهما شخصيتان مختلفتان وحُدت الصدفة بين اسميهما وعنواني كتابيهما ؟

الثاني : هل الشيخ محمود بن مختار العجالي المعتزلي صاحب «المجتبى فى أصول الدين» هو نفسه مؤلف كتاب «الكامل فى الأستقصاء» الذى هو بين أيدينا وموضوع دراستنا هذه وتحقيقنا ؟

وللإجابه عن السؤال الأول ينبغى أن ننظر فى الترجمات الموجودة لكل منهما ونحاول تلمس أى دليل يوحِّد أو يفرق بينهما . فلا نجد للعجالي المعتزلي أية ترجمة فى كتب التراجم ؛ فنحن لا نعرف عنه سوى ما أورده ابن الوزير فى كتبه المذكورة عن الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي ؛ ولا نجد فى هذه المعلومات المتواضعة ما يدلنا على الفترة الزمنية التى عاش فيها ، أو عما إذا كان له كتب فى الفقه أم لا . بينما نجد ترجمات عديدة فى كتب التراجم لنجم الدين مختار بن محمود الغزميني الفقيه الحنفي .

ومنها ما جاء فى هدية العارفين لاسماعيل باشا البغدادي : «نجم الدين أبو الرجا مختار بن محمود بن محمد الغزميني الخوارزمي الفقيه الحنفي» المعروف بالزاهدي المتوفى سنة ٦٥٨هـ ، له من الكتب : جامع فى الحيض ، حاوي مسائل الواقعات ، والمنية ، وماتركه من مسائل القنية وزاد فيه من الفتاوى لتتميم الغنية ، رسالة الناصرية، وزاد الأئمة في فضائل خصيصة الأمة ، وشرح مختصر القدوري (المجتبى ؟!) والصفوة في الأصول ، وفرائض الزاهدي ، وفضل التراويح ، وقنيه الفتاوى ، وقنية المنية لتتميم الغنية لأستاذه بديع ، وكتاب الفضائل ، ومجتنى في الأصول»[1] . فهل «مجتنى الاصول» هو «المجتبى» فى أصول الدين الذى اقتبس منه ابن الوزير فى كتبه

---

(١) جـ ٦ ، ص ٤٢٣ .

المذكـورة ؟ فاحتمال الخطأ فـي النسخ أو القراءة وارد ، أم هو كتاب آخر له في أصول الفقه غير كتاب الصفوة ؟ .

لكنا نلاحظ أن صاحب «هدية العارفين» لم يذكر «المجتبى» الذى ذكر فى كل التراجم الأخرى وأشير فيها إلى أنه شرح مختصر القدوري . واكتفى هو بذكر «شرح مختصر القدوري» ثم ذكر فى نهاية الترجمة المجتنى (بالنون) فى الأصول ، دون تحديد المقصود بالأصول، هل هى أصول الدين أم أصول الفقه ؟ والاكتفاء بكلمة الأصول نجده فى حالات أخرى ؛ ففي ترجمة الزمخشري لركن الدين بن الملاحمي ورد أيضاً : « .. وله المعتمد فى أصول الدين ... والفائق فى الأصول» ، وهذا الكتاب الأخير هو أيضا فى أصول الدين ، وهو مختصر لكتاب «المعتمد» الذى يقع فى ثلاثة مجلدات . وقد ذكرت «المستشرقة سابينه شميدتكه» أنه لايزال مخطوطاً فى الجامع الكبير بصنعاء تحت رقم ٥٣ علم كلام[١] .

ويبدو أن البغدادى قد اقتبس هذه الترجمة عن كتاب «تاج التراجم فى طبقات الحنفية» لأبى الفدا زين العابدين قاسم بن قطلوبغا (ت ٨٧٩هـ)[٢] الذى ورد فيه : «وله من المؤلفات غير ماذكر كتاب «زاد الأئمة » وكتاب «المجتبى فى الأصول» ويضيف المحقق فى الحاشية رقم[٣] عبارة : (شرح به مختصر القدوري) . ولعل المحقق أخذ هذه المعلومة من التراجم اللاحقة على ابن قطلوبغا مثل «كشف الظنون» لحاجى خليفة ، حيث نقرأ : «شرح مختصر ، القدوري ، أبو الحسين احمد بن محمد القدورى البغدادي الحنفي المتوفى فى ٤٢٨هـ ، وشرحه الإمام نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الحنفي المتوفى عام ٦٥٨هـ وهو شرح نفيس فى ثلاثة مجلدات»[٣] . وقد أخذ بهذه المعلومات المترجمون اللاحقون على حاجي خليفة مثل الزركلي فى «الأعلام» ، حيث وردت فيه الترجمة التالية : «هو فقيه من أكابر الحنفية من أهل غزمين . رحل الى

---

(١) انظر سابينه شميدتكه : العلامة الحلي ـ كلاوس شفارتز ـ برلين ـ ١٩٩١ م ، ص ٣ ، حاشيه رقم ١٣
(٢) حققه محمد خير رمضان يوسف ـ الرياض ـ ١٤١٢ هـ ـ ص ٢٩٥ ـ ترجمة رقم ٢٨٦ .
(٣) فى الأصل : «ثلاث مجلدات» جـ ٢ ، ص ١٦٣١ .

بغداد والروم ، من كتبه : الحاوى فى الفتاوى - خ - والمجتبى - خ - شرح به مختصر القدورى فى الفقه»[1]

ونلاحظ أن الزركلى قد أضاف كتاب الحاوي فى الفتاوى ، وذكر أن (المجتبى) شرح لمختصر القدورى فى الفقه . ولم يشر الى المجتنى فى (الأصول) الذى ذكره صاحب «هدية العارفين» .

أما عمر رضا كحالة فقد ذكر فى معجم المؤلفين الترجمة التالية : «الزاهدي الغزميني - توفي ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م . مختار بن محمد بن محمد الزاهدي الغزميني الحنفي (نجم الدين أبو الرجا) . فقيه . أصولي . فرضي . من آثاره : شرح مختصر القدوري فى فروع الفقه الحنفي فى ثلاث مجلدات ، الصفوة فى أصول الفقه ، كتاب الفرائض ، الجامع فى الحيض ، فضائل شهر رمضان»[2] .

ونلاحظ أن كحالة لم يذكر كتاب (المجتبى) واكتفى بالإشارة اليه بقوله : «شرح مختصر القدوري» فى فروع الفقه الحنفي في ثلاث مجلدات . والمجتبي المعروف هو كذلك بالفعل شكلاً وموضوعاً . وكذلك عرّف كتاب «الصفوة» بأنه فى أصول الفقه، وهذا يضعف احتمال كونه فى أصول الدين . وقد استقي كحالة هذه الترجمة من «الوافي بالوفيات» للصفدي ، و «مفتاح السعادة» لطاش كبري زاده ، و «كشف الظنون» لحاجي خليفة ، و «هدية العارفين» لإسماعيل باشا البغدادي .

هذا ، وقد رجعت أيضا إلى متن القدوري نفسه ، وشرحه فى كتاب "الجوهرة النيرة" للأمام أبي بكر بن على بن محمد الحداد اليمني . وهو أيضاً شرح لمختصر القدورى فى جزئين ، فوجدت **الأول** : يبدأ بالطهارة . **والثاني**: يبدأ بأدلة الصلح . وهذا هو الترتيب الذى جاء فى متن القدوري ، ولجده تماماً فى كتاب المجتبي للغزميني . وبذلك يثبت بما لايدع مجالاً للشك أن "المجتبى" للغزميني فى فروع الفقه الحنفي وهو شرح لمختصر القدورى والذى ظن ماديلونج أنه فى علم الكلام - وهو بالقطع غير المجتبي الذى اقتبس

---

(١) جـ ٧ ، ص ١٩٣ .

(٢) جـ ١٢ ص ٢١١ .

منه ابن الوزير ونسبه للشيخ مختار بن محمود العجالي.

والخلاصة أن التراجم التى ذكرتُ بعضا منها هنا لا تورد للزاهدى الغزميني لا فى ألقابه ولا فى أسماء كتبه التى نسبت إليه . مايفيد أنه كان ضليعاً فى علم الكلام ، فضلا عن أن يكون معتزلياً . سوى ما ورد فى مقدمة تحقيق كتاب المعتمد فى أصول الفقه لابن الملاحمي للمتلقين لك ديريوت وويلفريد ماديلونج من انه أخذ علم الكلام عن السكاكى لندن . ١٩٩١) . وفى مقابل ذلك لم أجد فى المصدر الوحيد - الى الآن وهو مؤلفات ابن الوزير الكلامية - أى دليل أو اشارة الى أن مختار بن محمود العجالي المعتزلي صاحب كتاب «المجتبى» كان ضليعاً فى فروع الفقه ؛ إلا أن احتمال أن يكون للعجالي المعتزلي مؤلفات فقهية لم يطلع عليها ابن الوزير ، أو أنه ذكرها فى مؤلفات له لم تعرف حتى الآن . وكذلك احتمال أن يكون للغزميني الفقيه مؤلفات كلامية اعتزالية لم يطلع عليها كتّاب التراجم - مما يقوي إحتمال أن يكون الزاهدي الغزميني الفقيه هو نفسه العجالي المعتزلي - سيظل قائماً إلى أن يعثر على مؤلفات أخرى لكل منهما تحسم الأمر وتظهر الحقيقة .

إن الاتفاق فى الاسم لكل منهما ولوالديهما (مختار بن محمود) ؛ والاتفاق فى اسم الكتاب «المجتبى» ، وكذلك الأتفاق فى الفترة الزمنية التى عاش فيها كل منهما ، من شأنه أن يقوي احتمال كون الفقيه والمتكلم المعتزلي شخصاً واحداً اعتبر شخصين بسبب عدم اكتشاف كل مؤلفاته والنقص فى المعلومات المتوافرة عن سيرة حياته .

أما السؤال الثاني فإجابته أقرب وأوضح وهى حاسمة وتدل على أن مؤلف «المجتبى» فى أصول الدين ، الذى ذكره واقتبس منه ابن الوزير فى مواضع عديده من مؤلفاته المختلفة وخاصة فى كتابيه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» ، وكذلك الكتاب الذي أشار اليه مادیلونج ، وقال أنه وجد فيه أطول اقتباس من كتاب «الكامل» وهو يقصد كتاب «إيثار الحق على الخلق» هو نفسه مؤلف كتاب الكامل الذى نقدم له بهذه الدراسة . ونحن نجد تطابقا تاماً فى المواقف والآراء والأمثلة ، وتطابقاً شبه تام فى الصياغة والعرض أيضاً . ويرجع القدر الأكبر من الاختلاف فى الصياغة بين ماورد

عند ابن الوزير وبين ما نجده فى كتاب «الكامل فى الاستقصاء» ، فى نظري ، إلى عدم الدقة فى النقل أو النسخ أو فيهما معاً من جانب ابن الوزير .

وسوف أورد هنا أهم الاقتباسات التى وجدتها فى كتابي ابن الوزير المذكورين ليتسنى للمتخصصين مقارنة هذه النصوص مع النصوص المقابلة لها فى كتاب «الكامل» موضوع التحقيق . ولأهمية هذه النصوص فى إثبات أن مؤلف «المجتبى» الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي هو مؤلف كتاب «الكامل الإستقصاء» المعروف بتقي الدين النجراني ولئن أطلت فى ذكر النصوص المقتبسة الى حد قد لايروق للبعض ، ويرجع ذلك إلى اقتناعي بأهميتها فى هذا الموضع مما جعلني أفضل إيرادها كاملة ، ولا أكتفى بالإحالة اليها فى مواضعها لأنه قد لاتتيسر الكتب التى نقلت عنها لكل الباحثين المتخصصين .

وها هو ذا النص الذى أشار اليه ماديلونج فى تعقيبه سالف الذكر ، وقال إنه اطول اقتباس وهو فى الحقيقة ليس كذلك كما سنرى فى الصحات التالية .

جاء فى كتاب «إيثار الحق على الخلق» (طبعة القاهرة ١٣١٨هـ ، ص ١١١ - ١١٢) مايلى : «فقال الشيخ تقي الأمة خاتمة أهل الأصول العجالي المعتزلي فى آخر الرد على أصحابة المعتزلة حيث حكموا بثبوت العالم قبل خلقه فى العدم المحض والأزل الذى لا أول له، مالفظه : «إن كل من سمع ذلك من العقلاء ، قبل أن يتلوث خاطره بالاعتقادات التقليدية فإنه يقطع ببطلان هذه المذاهب ويتعجب أن يكون فى الوجود عاقل تسمح نفسه بمثل هذه الأعتقادات ، ويلزمهم أن يجوزوا فيما نشاهده من هذه الأجسام والأعراض أن تكون كلها معدومة - لأن الموجود غير مدرك عندهم ، وإلا لزم أن يُرى الله تعالى لوجوده ، بل إنما تناوله الإدراك للصفة المقتضاه عندهم، وهي صفة التميز وهيئة السواد والبياض فيهما - غاية الأمر أن الجوهرية عند بعضهم تقتضي التميز بشرط الوجود ، لكن الترتيب فى الوجود لايقتضي الترتيب فى العلم ، كما فى صفة الحياة والعلم ، فيلزمهم أن يشكُّوا بعد هذه المشاهدة فى وجودها . وكل مذهب يؤدي الى هذه التمحلات ، والخصم مع هذا يزداد سفاهة ولجاجاً ، فالواجب على العاقل الفطن الإعراض

عنه والتمسك بقوله تعالى : «وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً»[1] . ومن ذم من السلف الكلام والمتكلمين إنما عنوا أمثال هؤلاء ظاهراً . والله الموفق أ هـ . بحروفه ، ذكره علامة المعتزلة الشيخ مختار بن محمود فى كتابه المجتبي عاضداً له ومنتصراً به»[2] .

موضوع هذا النص نجده بتفصيل أكثر فى كتاب ابن الوزير «ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان»[3] . حيث جاء فيه تحت عنوان (المسألة الثالثة فى إثبات أن صانع العالم موجود) نقلا عن كتاب «المجتبى» ، وقد ورد معنى هذا النص فى كتاب «الكامل فى الأستقصاء» تحت عنوان : (مسألة فى إثبات أن صانع العالم موجود) مايلى : «الكلام فى هذه المسألة يختلف باختلاف الناس فى الوجود . فمن قال وجود الشيء ذاته وحقيقته . قال إذا دللنا على أنه لابد للعالم من صانع علمنا أنه موجود لأن الشك فى عدمه بعد العلم بثبوته شك فى انتفائه بعد ثبوته ، وإنه خلف ؛ وإنما قلنا إنه شك فى انتفائه لأن أهل اللغة يستعملون فى لفظ العدم لفظ النفي بالترادف .

والنفى والثبوت يتقابلان ، فكذلك العدم والثبوت ، فكل ماكان ثابتاً لايكون معدوماً . واذا لم يكن الباري معدوماً كان موجوداً . فصح ما ادعيناه أنه إذا أثبت أنه لابد من صانع للعالم ظهر وجوده . وإليه ذهب كثير من المشائخ كأبى الهذيل ، وهشام الفوطي ، هشام البرذعي وأبى الحسين البصري ، وشيخنا ركن الدين محمود الخوارزمي رحمهم الله تعالى . ومن السنية أبو بكر الباقلاني وأتباعه . ومن قال وجود الذات زائد على حقيقتها غير منفك عنها . وهذا قول أكثر الفلاسفة والأشعرية ومن تابعهم فيه ،

---

(١) سورة الفرقان (٢٥) / ٦٣ .

(٢) قارن هذا النص بما ورد فى مخطوطة (الكامل) ص ٥٤ ب سطر ٢٠ ـ ٥٥ ب سطر ٣ .

(٣) طبعة الجمعية العلمية الأزهرية بمصر ، صفحة ٩٩ ـ ١٠٢ .

قالوا أيضاً : الدليل على ثبوت حقيقته دليل على وجوده، لأن وجوده عندهم لاينفك عن حقيقته . وأما من قال وجود الذات زائد عليها ومنفك عنها زعم أن الحقائق متقررة مع انتفاء الوجود عنها ، وهم جمع من المشائخ كأبي يعقوب الشحام وأبي على الجبائي وأبي هاشم وأبى الحسين الخياط وأبي القاسم البلخى وأبى عبد الله البصري وقاضى القضاه وأبى رشيد وابن متوية وأتباعهم . وزعموا أن المعدومات قبل وجودها ذواتٌ وأعيان وحقائق ، وأن تأثير الفاعل فى جعل تلك الذوات على صفة الوجود لا على الذوات . ثم اتفق هؤلاء على أن الذوات لاتختلف إلا بالصفات . واختلفوا فى أنها هل هى موصوفة حال عدمها (؟) قال ابن عياش والكعبي انها غير موصوفة بشيء من الصفات . قال خاتمة أهل الأصول تقي الأئمة العجالي : وما نقل عن الكعبي أن المعدوم شيء يريد به أنه معلوم ، قال على ماذهب اليه أبو الحسين البصري وهو غير كونه دائما ذاتاً . وقال غيرهما من هؤلاء المشايخ : أنها فى حال عدمها موصوفة ، فقال أبو على وأبو هاشم بالصفات[1] . قاضى القضاه وتلامذته على أن للجوهر أربع صفات : الجوهرية وهى صفة ذات ، والتميز وهى صفة مقتضاة عن الجوهرية ، والوجود وهى الصفة التى بالفاعل ، والكائنية وهي الثابتة بالمعنى عندهم . وكذا سائر الذوات موصوفة بأمثال هذه الصفات (أى المعدوم) ، إلا الكائنية فأنها لاتصح فى الأعراض والسواد له صفة السوادية ، وهي تقتضي هيئة السوادية عند الوجود . وبعضهم جعل صفة التميز والجوهرية واحدة . وقال أبو الحسين الخياط : أنه متميز ومحل للمعاني وجسم حال العدم، وجوز أبو يعقوب (الشحام) رجلاً راكباً على فرس فى العدم . ثم إنهم بعد اختلافهم اتفقوا بأن للعالم صانعاً، محدثا قادراً ، عالماً ، حياً ، سميعاً ، بصيراً، حكيماً، محسناً ، باعثاً للرسل ، مقيما للقيامة ، مثيباً ، معاقباً نشك أنه موجود أو معدوم، وإنما يتبين وجوده بدلالة مستأنفة ، وكذلك اتفقوا على أن فى العدم أنواعاً

---

(١) غير موجودة بكتاب الكامل ، ووجودها يؤثر سلبا على السياق فى نظرى فلعلها خطأ فى النقل عند بن الوزير .

وأجناساً مختلفة بالصفات ، ويكون من كل جنس أعداد غير متناهية تمكن الإشارة العقلية الى كل منها ، وإلى مماثلها ومخالفها .

قال تقي الأئمة العجالي : (إن كل من سمع ذلك من العقلاء قبل أن يتلوث خاطره بالإعتقادات التقليدية فإنه يقطع ببطلان هذه المذاهب ....) .

ثم يورد ابن الوزير النص الذى سبق نقله من كتاب" إيثار الحق" الى أن يقول: «ومن ذم من السلف الصالح[1] الكلام والمتكلمين إنما عنى أمثال هؤلاء ظاهرياً والله الموفق» إنتهى بحروفه » .[2]

أما الدليل القاطع على أن صاحب «المجتبى» فى أصول الدين هو صاحب «الكامل فى الاستقصاء» وأن معظم ماجاء فى «المجتبى» مقتطف عن «الكامل» أو موجود فيه أيضا ، فهو النص التالى من كتاب «ترجيح اساليب القرآن» لأبن الوزير والذى نجده فى كتاب «الكامل» فى الفصل الثاني ضمن (مسألة فى الأكوان وصورها) جاء فى الترجيح مايلى[3] : «قال الشيخ العلامة مختار بن محمود فى خاتمة أبواب العدل والتوحيد المشتملة على أربعين مسألة مما اختلف فيه المعتزلة ، أولها مسألة الأكوان قال فيها رحمه الله (المسألة الأولى فى الأكوان) : «قال أكثر شيوخ المعتزلة من البصريين والبغدادين بانتفائها وهو اختيار ناصر الاسلام أبى الحسين . وقال أبو هاشم وأصحابه بثبوتها .

ولابد من بيان المراد بالكون فى المقال أولاً ، وتلخيص محل النزاع فنقول : كل من أراد تحريك الجسم ، أو تسكينه يفعلِ الاعتمادات من الجذب ، أو الدفع ، أو الامساك فيحصل التحرك. وهل يُفعل شيء آخر حتى يحصل التحرك والسكون ، أم يحصل بتلك الاعتمادات (؟) . فذهب أبو هاشم وأصحابه الى انه يحصل التحرك والسكون به ،

---

(١) يلاحظ أن فى «الترجيح» وردت صفة «الصالح» للسلف بخلاف ما ورد فى الإيثار .

(٢) قارن النص المنقول عن (ترجيح أساليب القرآن) بما جاء فى مخطوطة الكامل من صفحة ٥٣ سطر ١١ إلى ص ٥٥ ب سطر ٣ نجد مطابقة شبه كاملة فى الموضوع والأسلوب .

(٣) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان - ص ١٣ - ١٢٩ نقلا عن المجتبى للعجالى المعتزلى .

وسمُّوه الحركة والسكون ، وذهب سائر الشيوخ الى نفيه . والحاصل أنه ليس بين اعتماد القادر فى محل قدرته ، والتحرك ، والسكون واسطة ، ومعنى زائد يحصل به التحرك والسكون ، عندنا خلافهم ، وكذلك من رمى حجراً ، أو سهماً تولد من هذه الاعتمادات الحاصلة فى الجهة الأولى اعتمادات أخرى فى الجهة التى تليها الى أن يصل المرمى . وعند البهشمية ، الاعتمادات الأولى تولد اعتمادات ومعنى حتى يتحرك من الجهة الأولى الى الثانية ، ثم تلك الأعتمادات المتولدة تولد اعتمادات وحركة ، وهكذا الى أن يصل الى المرمى ، أو تفنى الاعتمادات فيسقط . ولابد للخائض فى هذه المسألة من تحقق ماذكرناه فإن للبهشمية فيها خبطاً كثيراً ومغالطات وترددات لاتندفع إلا به . فالحجة لأصحابنا فى ذلك من وجوه .

الحجة الأولى :

أنه لو ثبت هذا الزائد ـ وهو فعل القادر ـ وجب أن يعلمه فاعلُه جملة أو تفصيلاً . واللازم منتفٍ فينتفي الملزوم ، وإنما قلنا بأنه لو فعله لعلمه جملة ، أو تفصيلا . لأن القادر هو المؤثر بحسب الداعي ، والداعي إلى المدعو إليه لايتصور بدون علمه جملة أو تفصيلاً، فثبت أنه لو كان فعل القادر لعَلِمه جملة أو تفصيلاً . وإنما قلنا إن اللازم منتفٍ؛ لأن هذا المعنى الزائد لايخطر ببالنا عند تحريك الأشياء وتسكينها وجذبها ودفعها أصلاً ، فضلاً من أن يعلمها خصوصاً فى حق العوام ، فإنهم لايفهمونه بالتفهيم البالغ فضلاً من أن يعلموه بالمشاهدة .

الحجة الثانية :

أنه لو ثبت هذا الأمر الزائد لزم أحد أمور ممتنعة ، وهو إما تخلف اللازم عن الملزم أو مخالفة الاجماع أو التناقض ، لأنه لو ثبت هذا الأمر الزائد ففعله لايخلو إما أن يتوقف على الداعي أو لا يتوقف ، فإن لم يتوقف يلزم تخلف اللازم عن الملزوم ، لأن الداعي يلازم فعل القادر المختار . وإن توقف فلا يخلو إما أن يكون شاملاً للفعل المباشر

والمتولد ، أو لايكون . فإن لم يكن يلزم مخالفة الاجماع ؛ لأن ثبوت هذا المعنى الزائد غَيْرَ شامل منتف بالإجماع ، أما عندنا فلانتفائه أصلاً . وأما عند[1] البهشمية فلثبوته شاملاً : وإن كان شاملاً يلزم مباشرة هذا المعنى الزائد بالداعي ، فيكون معلوماً للمباشر إجمالاً أو تفصيلاً مع أنه غير معلوم له ، فيلزم التناقض ومايؤدى إلى الممتنع فهو ممتنع .

الحجة الثالثة :

أنه لو ثبت ذلك المعنى الزائد فإما أن لايحصل فى الجسم المتحرك ، ولاسبيل إليه بالإجماع ، أو يحصل فيه ولاسبيل إليه ؛ لأنه حينئذ لايخلو ، إما أن يحصل فيه فى الحيز الأول ، ويوجب كونه كائنا فى الحيز الثاني ، أو يتوقف حصوله فيه على حصوله فى الجهة التى توجب كونه كائنا فيها . لاسبيل الى الأول بالإجماع، ولا سبيل الى الثاني ، لأنه إذا توقف حصوله فيها على حصوله فى الجهة التى توجب كونه كائنا فيها لتوقف حصول ذلك المعنى على الكائنية توقف المشروط على الشرط ، وتوقفت الكائنية فيها على ذلك المعنى الموجب للكائنية فيها توقف المعلول على العلة ، فيلزم توقف وجود كل واحد منهما على وجود الآخر ، فيلزم الدور وأنه باطل على مامر تقريره .

فإن قيل لانسلم بأن القادر هو المؤثر بحسب الداعي وهو مختلف فيه ؛ ولئن سلمناه ولكن لانسلم بأن الداعي يستدعى العلم بل الظن ؛ والتجويز يكفى داعيا كنصب الشبكة للصيد أو التجارة للربح . ولئن سلمناه ولكن لانسلم انتفاء العلم الاجمالي ، بل هو ثابت للعلماء والعوام ؛ لأنهم يعلمون عند التحريك والتسكين أنهم يفعلون أمراً من الأمور ، وأنه علم اجمالى ، كمن علم أن زيداً فى العشرة وإن لم يعلمه على التفصيل . ولئن سلمناه ولكن الكون الذى يثبته بسبب الاعتماد والداعي إنما يُحتاج اليه فى المباشرة دون التسبب كمن رمى أذى من داره ، أو حجراً من طريقه ، لايتوقف على الداعي الى

---

(١) فى الأصل : «عندنا» .

المرمي ، هذا على الحجة الأولى .

وأما على الحجة الثانية [1] ، لانسلم بأن الداعي لازم فى فعل القادر المختار ، وليس كذلك. ألا ترى أن اختيار المضطر أحد الطريقين المتساويين أو أحد البابين أو العطشان أحد القدحين المتساويين [2] فعلُ القادر المختار وإن لم يوجد منه داعي الترجيح ،وكذلك فعل النائم والساهي فعلُ القادر المختار وإن تجرد عن الداعي ، ولئن سلمنا ولكن لانسلم بأنه يلزم مخالفة الإجماع بتقدير عدم الشمول . ولا نسلم بأن هذا الأجماع حجة ، هذا على الحجة الثانية .

وأما على الحجة الثالثة فلا نسلم بأن احتياج كل واحد منهما الى الآخر منتفٍ ، وجائز أن يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فى وجوده ، ثم يوجدان معاً ، كالعلة والمعلول ، فإنه لاتوجد العلة بدون المعلـول ، ولا المعلول بدون العلة ؛ فوجب التقارن كذلك ها هنا .

على أن عين ماذكرتم لازم فى القادر لأنه لايجعله فى الجهة الثانية إلا بعد إخراجه من الجهة الأولى ، ولا يخرجه من الجهة الأولى إلا بتحصيله فى الجهة الثانية ؛ فلو لزم بهذا التوقف انتفاء الموجب وهو الكون يلزم انتفاء القادر أيضاً . وكذلك ينتقد هذا بطريان أحد الضدين على محل الآخر ، فإن السواد انما يحل محل البياض لو زال البياض ، وإنما يزول البياض لو حل السواد محله ، وأنه لا يُمنع طريانه كذا هذا . ولئن سلمنا بأن ماذكرتم من الجهة يدل على انتفاء الكون المختلَف فيه ، فعندنا مايدل على ثبوته . وقد ذكر أبو هاشم وأصحابه لإثباتها حججا كثيرة ، ولكن أقواها وأشهرها وأمتنها وأبهرها فى زعمهم واعتقادهم أربعة ؛

أحدها : أن القادر لو قدر على أن يجعل الجسم كائنا متحركاً أو ساكناً من غير واسطة الكون لقدر على ذات الجسم .

وثانيها : أنه لو قدر على بعض صفاته من كونه متحركا أو ساكنا لقدر على سائر صفاته بأن يجعله حياً قادراً عالماً مدركاً سميعاً بصيراً ؛ واللازم منتف فينتفى الملزم ؛ وذكروا

---

(١) راجع الحجج الثلاث فى الصفحتين السابقتين .

(٢) قارن المخطوطة ، ص ٢٨ ب ، سطر ١١ . حيث يمكن قراءتها (المملوئين) .

لهذه الملازمة وجهين **أحدهما** : أنه لو قدر على جعله كائنا لكان الجسم مُتَصَرَّفَهُ ومقدورَه؛ فيقدر حينئذ على ذاته وسائر صفاته. **والثاني**: القياس على الكلام ، فإنه لما قدر على جعل الكلام خبراً أو امراً كقوله : تيامنوا ، وأمرو[1]. أو تهديداً، لقوله تعالى : (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر[2]) قدر على ذات الكلام وسائر صفاته، كذا هذا .

وثالثها : أنه لو كان التحريك بالقادر لما تعذر عليه تحريك الثقيل دون الخفيف ؛ لأن المصحح لتحريكهما غيرهما ، وحال القادر معهما على السواء ، فلابد من معان وأكوان تقل وتكثر ، فالقليل الذى يكفي لتحريك الخفيف لايفى بتحريك الثقيل فلهذا يتعذر عليه .

ورابعها : ما يكون بالفاعل زائداً على الوجود لايتجدد فى حال البقاء ؛ والكائنية تتجدد فى حال البقاء ، فلا تكون بالفاعل . بيان الأول من وجوه ، **أحدها** : أن القبح والحسن لما كانا بالفاعل لم يتجددا فى حال البقاء . فكذا فى غيرهما من الصفات . **الثاني** : أن كون الكلام أمراً أو خبراً عن زيد أو خبراً عن عمرو لايتجدد بعد الحدوث لكونه بالفاعل فكذا صفات الأجسام . **الثالث** : أنه لايصح من زيد أن يجعل كلام عمرو خبراً أو أمراً لما أنه لم يحدث به . فكذا الجسم لما لم يحدث بالفاعل منا لم يصح منه أن يجعله كائنا .

قلت ويمكن أن يقال : **وخامسها** : لو كان التحرك والسكون بالفاعل لصح منه تركه بعد الاعتماد ؛ لأن القادر هو الذى يصح منه الترك والفعل ؛ ولما لم يصح منه الترك دل على أنه بالموجب، وهو الكون الذى يصح منه الترك .

الجواب [3] : **قوله** : لانسلم بأن القادر هو المؤثر بحسب الداعي . **قلنا** : لما بيناه فى أول الكتاب فى أبواب التوحيد . والثاني أنا نعنى بـ «القادر هو المؤثر بحسب الداعي»

---

(١) كذا فى النص ولعلها : وأَيْسِرُوا ، مقابل التيامن .

(٢) سورة الكهف (١٨)/٢٩ .

(٣) بدأ صاحب النص يرد هنا على الحجج الثلاث السابق عرضها .

اذا لم يمنعه مانع ، وبالموجب خلافه ؛ فنقول بتحريك الجسم وسكونه بالقادر على هذا التفسير من غير واسطة الكون ، والخصم ينكره ، فصار ملزَماً بهذه الحجة .

وقوله : لانسلم بأن الداعي يستدعي سابقة العلم بل الظن والتجويز يكفي .

قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما : أن الظن والتجويز لمصلحة الفعل يستدعي تصور ذلك الفعل والمصلحة ، والظن لايصور الحقائق . والثاني : أنا نحرك الأشياء ولايكون لنا ظن ولا وهم ولا تجويز لشيء غير الاعتماد والتحرك ، بل نعتقد انتفاءه .

قوله : العلم الاجمالي بالكون ثابت لكل أحد ، لأنه يعلم أنه يفعل أمراً من الأمور .

قلنا : نعم وهو الاعتماد والتحرك ، ولا كلام فيهما ، ولكن لانسلم أنه يفعل أمراً سواهما ، وهو بيِّن الانتفاء .

قوله : والكون المختلف فيه مُسَبَّبٌ الاعتماد والتحرك ، ولا كلام فيهما ، ولكن لانسلم أنه يفعل أمراً سواهما . والداعي إنما يدعو الى المباشر دون المسبب .

قلنا : لا نسلم أنه ليس يدعو الى تحركه وسكونه . فإنه مسبب لا مباشر . وأما الجواب الثاني : أن جميع الأكوان لاتكون مسببة عند البهشمية ، وإنما المسبب منها مايوجد فى غير محل القدرة ، أما الموجودة فى محل القدرة فهي مباشرة عندهم، فنحن نذكر النكتة فيها .

قوله : فى الحجة الثانية لانسلم بأن الداعي لازم للقادر . **قلنا** : الجواب عنه من الوجهين [1] اللذين مر تقريرهما آنفاً . وأما اختيار المضطر أحد الطريقين أو أحد البابين أو احد القدحين . وفعل النائم والساهي فالجواب عنه من وجهين ، **أحدهما**: اننا نذكر النكته فى غير المضطر والمخيَّر من القادر ، **والثاني** : أنا لانسلم انتفاء الداعي عند الاختيار ثمة بل لايحتاج الا لمرجح لطيف حقيقي أو خيالي يثبت عنده ، ولكن لايُذكر للطفه وضعف قوته .

قوله : لا نسلم مخالفة الإجماع . **قلنا** لأن ثبوت الكون فى بعض الحركات والسكنات دون البعض منتف بالإجماع ، أما عندنا فلعدم ثبوته شاملاً ، وأما عند

---

(١) الوجهان اللذان قررهما فى الفقرة الثانية من ص ٣٣ .

الخصم فلثبوته شاملاً ؛ فالإجماع منعقد على أحد الشمولين والشمول ينفي الاختصاص .

قوله : لم قلتم كان هذا الاجماع حجة . قلنا : لأن المتكلمين ، المعتزلة والسنية ، والفقهاء يستدلون به . وهذا آية كونه حجة . والثاني : انتفاء الاختصاص قضية ساعد الخصم عليها ؛ وكل قضية ساعد الخصم عليها تغني عن إقامة الدليل عليها .

قوله : لم قلتم إن احتياج كل واحد من الكون فيها والكائنية فى الجهة الثانية منتف؟

قلنا : لا نسلم بأن هذا الاحتياج ليس إلا التقارن بينهما فى الوجود كزوال البياض عند حلول السواد ، بل هو أمر زائد عليه ، لأنه لما استحال عندهم أن يكون هذا الكون بغير محل وفى الجهة الأولى ، فاشترط فى وجوده الى كون محله كائناً فى الجهة الثانية، ويستحيل أن يكون كائناً فى الجهة الثانية بدون الموجب لكونه كائنا وهو الكون.

ويلزم احتياج الأول الى الثاني احتياج المشروط الى الشرط ، واحتياج الثانى إلى الأول[1] احتياج المعلول الى العلة ، وأنه أمر زائد على نفس التقارن فى الوجود زماناً ، وأنه ممتنع لما بينا وقررنا فى بطلان الدور أنه يلزم تقدم الشيء على نفسه وأنه محال . بهذا ندفع صور النقض .

أما القادر فهو غير محتاج الى إزالته عن الجهة الأولى، بل احتياجه الى تكوينه فى الجهة الثانية ، فإذن كونه فيها يزول عن الأولى تبعاً وضرورة ، لا أن يحتاج إليه . وكذا زوال أحد الضدين لايتوقف على طريان الضد الثاني عليه بل قد يزول بالقادر أو بما قد يكون ضداً له .

قوله : لو قدر على التحريك[2] لقدر على ذات الجسم وسائر صفاته .

قلنا : لا نسلم .

قوله : الجسم حينئذ يكون مقدوره ومحل تصرفه .

قلنا : من جميع الوجوه ، أو من هذا الوجه فحسب ؟

---

(١) فى الأصل : «الأول والثانى» وهو لا يستقيم مع السياق .

(٢) فى الأصل : «التحرك» والمثبت هو الأنسب للسياق .

(الأول) ممنوع ولايمكن دعـواه . ألا ترى أن الجسم مقدوره بواسطة الكون وليس بمقدور له من جميع الوجـوه حتى لايقـدر على ذات الجسم وسائر الصفات بواسطة الأكوان . ولأن إلحاقه بالكلام من غير قيـاس ، فلا يلزم من ثبوت حكم مافى ألف ألف صورة ثبـوته فى غيرها ، فكيـف يلزم من ثبوتـه فـى صورة واحـدة ثبـوته في غيـرها ؟ ألا ترى أن الحيوانات العنصرية [1] . تحرك فكها الأسفل فى مضغها، والتمساح وحده يحرك فكه الأعلى فى مضغه ؟

ولئن تمسك بالقياس على الكلام وقـال : إنما قـدر على ذات الكلام وسائر صفاته لكونه قـادراً على بعض صفاته ، وهو جعله <الكلام>[2] خبراً ـ أو أمراً ـ أو جبراً[3] عن زيد أو عمرو ، وهذا معنى وجوده فى الكائنية لو كان بالفاعل ، فيلزم قدرته على ذات الجسم وسائر صفاته لما ذكرنا من العلة الجامعة بينهما .

قلنا : الجواب عنه من وجوه ، أحدها : من حيث القدح فى صورة هذا القياس على أصولكم أو على العموم : ذكرتم أنه قدر على ذات الكلام لما قدر على بعض صفاته ، فلا نسلم أولا أن الكلام ذات ، هذا لأن الذوات ثابتـة عندكم فى الأزل دون المركبات ، والكلام على المركبات .

الثاني : أن القياس تعدية للحكم من أصل معلوم الى فرع معلوم ، والصفات بأسرها غير معلومة عندكم . ولايقال : الدال على الصفة معلوم . لأنا نقول : الدال على الحكم: إما الذات وحدها ، ولاسبيل إليه لأنها وحدها ليست بدليل بالقطع والاجماع . أو الصفه وحدها ، ولاسبيل إليه ، لكونها غير معلومة عندكم ؛ أو المجموع ولا سبيل إليه ، لكون بعضها غير معلوم أو لاشيء منها ، وحينئذ ينتفي الدليل أصلاً .

والثالث : لانسلم بأنه يقدر على جعل الكلام خبراً بغير واسطة . بل إنما يصير خبراً بإرادته الخبر ، وأمراً بإرادته الأمر . وخبـراً عن زيد بـن عمر دون زيد بن خالد بواسطة

---

(١) كذا فى الأصل ولعل المقصود «الفقرية» .

(٢) أضيفت ، فى ضوء ما سبق فى ص ٣٢ ، ليستقيم السياق .

(٣) فى الأصل : أو خبرا . غيرناها فى ضوء ما سبق ، فى الهامش السابق . والتعديل هو أقرب القراءات الممكنة بالنسبة للسياق ورسم الكلمة فى الأصل .

الإرادة . فاختلف حكم الأصل والفرع وأنه يمنع المقايسة .

الرابع : إن سلمنا أنه يقدر على جعل الكلام ، لكن لِمَ قلتم بأن القدرة على بعض الصفات علة للقدرة على الذات ؟ ، بل الأمر على القلب والعكس لأن الذات أصل والصفة تبع . فيجوز أن تكون القدرة على الأصل علة للقدرة على التبع ، لأنه موافق للعقل والشرع ، أما جعل القدرة على التبع علة للقدرة على الأصل فمما تستبعده العقول السليمة والطباع المستقيمة عند تظاهر الإمارات عليه فكيف إذا لم يكن عليه شبه إمارة ، وكان من وساوس النفس الأمارة ! .

وعلى هذا نقول على الوجه الثاني : لمَ قلتم بأن القدرة على بعض الصفات كالخبرية علة للقدرة على غيرها ؟ ولمَ لايجوز الأمر على العكس ؟. **ولايقال** : بأن القدرة على الذات والقدرة على سائر الصفات تدور مع القدرة على البعض وجوداً وعدماً ، لأنا نقول: الجواب عنه من وجوه، **أحدها** : أن القدرة على سائر الصفات كما دارت مع القدرة على البعض دارت مع القدرة على الذات فى الكلام ، فما كان جعل القدرة على الصفة علة أولى من جعل القدرة على الذات علة . وقد أشرنا الى أولوية الثاني .

أو نقول : يكون المجموع علة وهو القدرة على الذات وعلى هذه الصفة .

والثاني : لا نسلم بالدوران دليل علّية المدار للأثر الدائر وليس كذلك . ألا ترى أن الحكم يدور مع الشرط ، والعلة المساوية تدور مع المعلول وجوداً وعدماً ، وأحد الحكمين المتلازمين يدور مع الآخر وجوداً وعدماً وإن لم يكن شيء من ذلك علة ؟ وكذلك التحرك يدور مع الاعتماد وإن لم يكن له علة عندكم .

والثالث : إن سلمنا دلالة الدوران لكن [هى هنا] فى حيز التعارض ؛ لأن القدرة على الصفة تدور مع القدرة على سائر الصفات وجوداً وعدماً ، فتكون القدرة عليها علة فلا تكون معلولة .

ولا يقال : المدعى أن القدرة على بعض الصفات علة القدرة على الباقي ، وحينئذ يثبت المدعى . **لأنا نقول** : لا نسلم بأن ذلك البعض من حيث إنه بعضه علة ، بل كون ذلك البعض علة لكونه قدرة على أعلى الصفات وأعسرها ، كالقدرة على الإحياء ؛

والاقدار [١] ، والعقل ، والشهوة والنفار ، علة للقدرة على التحرك ، أما على العكس فلا .

والدليل الجازم على بطلان هذه القاعدة وماذكروه من القياس ، أن القادر منا يقدر على تحريك الجسم وتسكينه بواسطة الكون أو بغير واسطة ، ولايقدر على ذات الجسم وسائر صفاته كالحياة والقدرة والعلم لا بواسطة ولا بغير واسطة ، وفيه مطاعن جمة ، ومباحث كثيرة أعرضت عن ذكرها لوقوع الكفاية التامة بشيء مما ذكرته .

قوله : لو كان التحريك بالقادر لما تعذر عليه تحريك الثقيل دون الخفيف.

قلنا : الجواب عنه من وجوه :

أحدها : لا نسلم بأن نسبة القادر إليهما على السواء ، وانما يكون أن لو كانت اعتماداته أو أكوانه كافية لتحريك الثقيل كما تكفي لتحريك الخفيف وإلا استويا[٢] ؛ على أن نسبة القادر اليهما بواسطة أو بغير واسطة ليست على السواء بالإجماع .

الثاني : أنا لانسلم بأن ذلك الأمر المحتاج إليه القابل للقلة أو الكثرة هو الأكوان ، بل ذلك عندنا هى الاعتمادات التى يوجد بها[٣] القادر فى محل القدرة ، بدليل تفاوت التحريك بتفاوت الاعتمادات .

والثالث : أن القول بثبوت ماذكرتم عن الأكوان الموجبة للزيادة فى الكائنات يؤدى الى المحال ؛ لأنه يؤدى الى التزايد فى الكائنات ، والتزايد فيها محال ، وما يؤدى الى المحال فهو محال .وإنما قلنا : إن التزايد فى الكائنية محال لأنها عبارة عن شغل الحيز المحال .

ولايقال : التزايد فى الكائنية صحيح، ومايكون بالفاعل لايصبح فيه التزايد كالوجود ، **وانما قلنا**: إن التزايد فيه صحيح بدليل أن القوى إذا اعتمد على الجسم يعجز عن جذبه الضعيف ، ولو لم يصح التزايد فيها لما عجز . وهذا من شبه البهشمية أيضا .

لأنا نقول : استحالة التزايد فيها بديهي ضروري لما بينا أنه عبارة عن الشغل

---

(١) فى الأصل : الإقتدار ، ولعل الصواب ما أثبتناه .

(٢) كذا فى الأصل ؛ والصواب : «لاستويا» .

(٣) كذا فى الأصل ؛ والصواب «يوجدها» .

والمحاذاة بجسم آخر ويستحيل التزايد فيها · وانما يعجز الضعيف عن جذبه لزيادة اعتمادات القوي لا لصحة التزايد فيها ·

قوله : مايكون بالفاعل زائداً عن الوجود لايتجدد فى حال البقاء ، والكائنية تتجدد فى حال البقاء ·

قلنا : لا نسلم بأن مايكون بالفاعل لايتجدد فى حال البقاء· وأما ماذكر من الوجوه الثلاثة فمآلها يرجع الى القياس وإثبات العلة الجامعة بالدوران وقد أجبنا عنه ، على أن الحُسن والقُبح معلل بكيفية تقترن بأول الحدوث ، وهو أن ينوي إحداثه لمصلحة الاحسان أو الطاعة أو دفع المضرة فى الحَسن وعكسها فى القبيح ، وذلك يتعذر حال البقاء بخلاف الكائنية · وأما وقوعه خبراً عن زيد بن عمر فلأن الكلام والخبر وقت الحدوث لايخلو عن طلب أو خبر عن شخص معين دون غيره ، فتجدد غيره بعد وتناقض ، فلا يصح . ولأن التجدد فى حال البقاء فى الكلام مستحيل ، لأن الصوت لابقاء له ، ولا كذلك الجسم · وبما ذكرنا خرج الجواب عن الثالث ·

قوله : لو كان التحرك بالفاعل لصح منه الترك بعد الاعتمادات ·

قلنا : هذا ينتقض بجميع المتولدات من الأفعال ·

قال خاتمة أهل الأصول، عـلامة الدنيا ، أفضل المتكلمين من الآخرين والأولين، تقي الملة والدين [١] ناصر الاسلام والمسلمين ، العجالي - قدس الله روحه فى الجنة ونور بقناديل العفو والغفران ضريحه ، الإمام الذى بلغ فى تقرير قواعد العدل والتوحيد مبلغاً لم يبلغ اليه الأوائل والأواخر · وقد سمح خاطره بدقائق لم تسمح بمثلها الخواطر : **أو أكثر ما أذكره فى مسائل الثلث الأول فى مسائل العدل من ملتقطات تصنيفه «الكامل فى الاستقصاء» »[٢]** .

قال فى آخر هذه المسألة : ولقد صدق الشيخ ابو الحسين رحمه الله تعالى فى مقالته :

---

(١) لاحظ هذا اللقب الذى مر بنا من قبل .

(٢) قارن «ترجيح أساليب القرآن» ص ١٢٨ وما بعدها . ولاحظ أن عنوان المخطوطة موضوع التحقيق هو : «الكامل فى الاستقصاء» .

إني لو اقتصرت على ذكر أدلتهم وعللهم لكفى الناظر ـ فيها في العلم بأنها لاتثمر ظناً فضلاً عن علم ، أتُرى قلوبهم تسكن ونفوسهم تطمئن عندها ؟!

ثم قال تقي الأئمة العجالي رحمه الله : فإن هذه الحجج التي قنعوا بها في إثبات هذا الأصل العظيم ليس يصلح إيرادها عند ملاعب الصبيان في ترويج الخيال ، فكيف بمثل أصل هو أساس الاسلام !

وأكثر مسائل مذهبهم تبنى على هذا الأصل ؛ فإنهم جعلوا المعاني المقدورة (لأن تعجب طريق إثباتها)[1]، أربعة وعشرين جنساً ، عشرة منها مشتركة في القدرة عليها بين قادر الذات وقادر القدرة ، خمسة منها أفعال الجوارح وهي : الأكوان ، والاعتمادات ، والتأليف ، والآلام ، والأصوات . وخمسة منها أفعال القلوب، وهي : الاعتقادات ، والظنون ، والأنظار ، والإرادات ، والكراهات. وأما بقيتها فيختص بالقدرة عليها الله تعالى وهي : الجواهر ، والألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والقدرة ، والشهوة ، والنفرة ، والبقاء ، والموت عند أبي[2] علي . فانظر الى هذا الأصل الذى لو أحيل فإنه يحيل أصلهم للإسلام ، ويحيل من مذهبهم هذه الأقسام الكثيرة. ثم صححوا هذا الأصل بهذه الإمارات الضعيفة التي لاتثمر ظنا ولا خيالا[3] . عصمنا الله من الضلال بحق محمد وآله خير آل ، والله الموفق . انتهى بحروفه وبتمامه يتم المقام الثاني والحمد لله رب العالمين»[4]

نصل مما سبق ذكره الى أن مؤلف (المجتبى) الذى نقل عنه ابن الوزير هذه الاقتباسات الكثيرة هو بالقطع مؤلف كتابنا (الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء) وهو الشيخ مختار بن محمود العجالي المعتزلي الشهير بتقي الدين النجراني .

---

(١) كذا في الأصل ؛ وهي عبارة غير مفهومة .

(٢) هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائي ـ والد أبي هاشم عبد السلام الجبائي ـ توفى ٣٠٤ هـ / ٩١٥ م ، وهو رأس المدرسة الجبائية من المعتزلة . (انظر معجم المؤلفين لكحالة جـ ١٠ ، ص ٢٦٩) .

(٣) قارن هذا النص بما جاء بمخطوطة الكامل ص ٢٨ سطر ١٦ إلى ٤٥ سطر ٧ تجده موجوداً كاملاً يكاد يكون مطابقاً حرفيا عدا بعض مواضع التقديم والتأخير أو الاختصار أو التفصيل .

(٤) انظر ترجيح «أساليب القرآن» ، ص ١٢٩ .

كما نستطيع القطع بأن كتاب «المجتبى» الذى اقتبست منه النصوص لا بد أنه قد ألف بعد كتاب (الكامل فى الأستقصاء) لما ورد من ان أكثر ماذكره تقي الدين فى «المجتبى» هو مقتطفات من كتاب الكامل والنصوص التى أوردتها منا تؤكد ذلك ويثبت ذلك بما لا يدع مجالاً للشك ما أورده ابن الوزير على لسان مؤلف كتاب «المجتبى» فى الصفحة السابقة ، وما نصته : «وأكثر ما أذكره فى مسائل الثلث الأول من مسائل العدل من ملتقطات تصنيفه الكامل فى الاستقصاء» . ولا يلتفت إلى ضمير الغائب الملحق بكلمة «تصنيفه» بدلاً من ياء المتكلم ، لأن هذا يمكن أن يكون تصحيفاً من الناسخ أو ورد على لسان ابن الوزير .

وقد ثبت أيضا الآن بما لايدع مجالا للشك أن افتراض ماديلونج بأن الزاهدي الغزميني قد اقتبس من كتاب (الكامل) فى كتابه المجتبى غير صحيح. ويبدو أن ماديلونج لم ير كتاب المجتبى للزاهدي الغزميني ، لأنه لو كان رآه لقطع بأنه لا علاقة (لمجتبى) الغزميني الذى هو فى فروع الفقه الحنفي (بمجتبى) العجالي المعتزلي الذى هو فى أصول الدين أو علم الكلام ، وبالتالى لا علاقه (لمجتبى) الغزميني الفقهي بكتاب (الكامل) لتقي الدين النجراني . ونصل من ذلك الى أنه إما أن يكون الزاهدي غير العجالي ولا علاقة بين (المجتبى) للزاهدي و (الكامل) للعجالي، أو أن يكون الزاهدي الغزميني هو نفسه العجالي المعتزلي فلا يصح القول بأن الأول أخذ عن الثاني .

وأيا ما كان الأمر فإن عدة أمور قد اتضحت تماماً من خلال هذه الدراسة التى حاولت فيها الكشف عن شخصية مؤلف كتاب (الكامل فى الأستقصاء) والذى لم نكن تعرف عنه حتى الآن سوى لقبه (تقي الدين) وأنه مؤلف كتاب (الكامل) الذى بين أيدينا . وهذه الأمور تتلخص فى النقاط التالية :

أولا : أن تقي الدين النجراني اسمه مختار بن محمود العجالي المعتزلي .

ثانيا : أنه بدون أدنى شك من كبار علماء المعتزلة المتأخرين فى القرن السابع الهجري، ولعله آخر كبار المعتزلة الذين نعرفهم حتى الآن ، ولايوجد دليل واحد على كونه زيديا أو غير ذلك .

ثالثا : إن لتقي الدين كتاباً آخر اسمه (المجتبى) شرح فيه مسائل التوحيد والعدل لاحق على (كتاب الكامل فى الاستقصاء) الذى ناقش فيه تقي الدين أبا هاشم الجبائي فى المحل الأول ، وإن كنا لا نعرف عدد مجلداته إن كان أكثر من مجلد واحد .

رابعا : إن كتاب تقي الدين المسمى (بالمجتبي) لا علاقه له بكتاب الزاهدي الغزميني مختار بن محمود الفقيه الحنفى الفرضي المسمى أيضا (بالمجتبى) . لأن الأول فى أصول الدين والثاني هو شرح لمختصر القدُوري الشهير فى فروع الفقه الحنفي .

خامسا : لتقي الدين كتاب آخر شرح فيه مسائل أشار اليها في كتابه (الكامل) على أنه سبق ذكرها ولايمكن أن يكون موضعها فى كتاب (المجتبى) المذكور لأن (المجتبى) لاحق على (الكامل) . من هذه المسائل : الأطفال، وخلق الأفعال ، وإثبات النبوة ، والرد على دلالة نفي الدلالة ، والرد على نظرية الأحوال لأبى هاشم . وقد ذكر بعضها ابن الوزير وبعضها ذكره تقي الدين فى كتاب الكامل[1] .

وقد يكون هذا الكتاب المجهول هو " **الدرر** " الذى ذكره تقى الدين فى كتابه «الكامل» ، حيث قال : " إن ظواهر النصوص لاتفيد اليقين إلا بعد استجماع ثلاثة عشر شرطا ذكرناها فى "الدرر" فلابد من بيانها [2]..... " .

سادسا : ليس هناك أى دليل ينسب لتقي الدين النجراني تأليفه أى كتاب فى أصول الفقه أو فى فروعه .

سابعا : ليس هناك مايمنع من أن تكون لتقي الدين مؤلفات أخرى قد تكون فى الفقه أو غيره لا نعرفها حتى الآن .

ثامنا : قد نكون بهذه الدراسة قد كشفنا عن جانب هام من جوانب شخصية تقي الدين العلمية ، وهى كونه فقيهاً ضليعا فى فروع الفقه الحنفي إذا ما ثبت فيما بعد أن مختار بن محمود العجالي المعتزلي الذى لانزال نجهل تاريخ وفاته حتى الآن هو مختار بن محمود الزاهدي الغزميني الفقيه الحنفي صاحب المؤلفات الفقهية المعروفة فى

---

(١) انظر النص المحقق التالى . ص ٨٠ ، ٨٥ ، ١٢٧ ، ١٦٦ وغيرها .

(٢) صفحة ١٦٢ سطر ١٧

كتب التراجم والمتوفى عام ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م . وفي هذه الحال يمكن أن يكون كتابه (المجتبى) في أصول الدين ليس غير (المجتنى) في الأصول الذي ورد ذكره في هدية العارفين. ويحتمل كذلك أن يكون ابن الوزير أو ناسخ كتبه قد اخطأ في قراءة عنوان الكتاب فقرأه (بالباء) بدلاً من (النون) إذ لاشك في أن عنوان الكتاب الفقهي هو المجتبى (بالباء) فيبقى احتمال الخطأ في الكتاب الثاني الذي ذكره ابن الوزير في مؤلفاته العديدة .

ويرجح هذا الافتراض تطابق الفترة الزمنية التي عاشا فيها . أما اختلاف النسبة ، الأول الى اليمن عجالي ونجراني ، والثاني الى غزمين بخوارزم فلا ينبغي أن يعطى الأهمية القصوى لأنه من المعروف في كتب التراث اختلاف النسب الى البلدان بالنسبة للشخص الواحد . فالقاضي عبد الجبار مثلا نسب الى همذان واستراباد . ونسبه السمعاني في (الأنساب) الى الري حيث تولى فيها القضاء فأسماه ابو الحسن الرازي[1] وغير ذلك كثير.

إلا أن افتراض أن الزاهدى الغزميني هو العجالي المعتزلي لا يزال يحتاج الى دلائل أكثر ، ومعلومات أوضح مما هو متوفر لدينا حتى الآن .

(١) انظر الأنساب للسمعاني ، تحقيق مارغليوث ـ لندن ـ ١٩١٢ ، رقم ٢٤٢ .

جـ - الكتاب :

كتاب " الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء " لمختار بن محمود العجالي المعتزلي الشهير بتقي الدين النجراني موسوعة كلامية اعتزالية جديدة ، تمثل آخر ما نعرفه من الموسوعات الكلامية الاعتزالية التي تبدأ بموسوعة : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) للقاضي عبد الجبار الهمذاني[1] (ت ٤١٥هـ/١٠٢٥م). ثم (المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين) لأبي رشيد سعيد النيسأبوري[2] (ت ٤٦٠هـ/ ١٠٧٠م). ثم (المعتمد فى أصول الدين) لركن الدين محمود بن عبد الله الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ/ ١١٤٥م)[3] . ثم يأتى كتابنا (الكامل) ليكون آخرالموسوعات الاعتزالية التى عرفت حتى الآن . ولعل كتابه هذا يمثل الحلقة الأخيرة فى اتجاه اعتزالي معتدل بدأ بأبى الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ/ ١٠٤٥م) مروراً بركن الدين الخوارزمي وإنتهاءً به شخصياً ممثلاً فى كتابه هذا الذي أسماه (الكامل)[4]. وضمنه على نحو تفصيلى راءه فى التراث الاعتزالى الكلامى .

ويمكن القول - بصفة عامة - أن كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار كان دفاعاً عن البصريين وبصفة خاصة عن مدرسة أبي هاشم الجبائي شيخ القاضي عبد الجبار . أما المسائل لأبى رشيد النيسأبوري فكان محاولة للفصل والتحكيم بين البصريين - كما تمثلوا فى الجبائية - والبغداديين ممثلين فى أبي القاسم الكعبي وكتابيه «المقالات» و «عيون المسائل» [5] ، إلا انه كان يميل لمدرسة شيخه القاضي عبد الجبار البصرية . ثم يأتى كتابنا «الكامل» ليحكم بين كل المعتزلة مع ميل لنقد أبي هاشم الجبائي ، ولكن ليس عن طريق الانتصار للبغداديين - برغم استعانته بحججهم للرد على حجج أبي هاشم - بل عن طريق تفنيد حجج البصريين وبيان ضعفها بجهد ذاتي فى كثير من الأحوال . ويشير

---

(١) جاءت فى عشرين مجلداً اكتشف منها الى الآن ١٤ حققها ابراهيم مدكور وآخرون ، القاهرة ١٩٦٠ - ١٩٦٥ .

(٢) حققه معن زيادة ورضوان السيد ، بيروت ، ١٩٧٩ .

(٣) حقق جزءاً منه و. ماديلونج ومك ديرموت - الهدا - لندن - ١٩٩١م .

(٤) انظر مقدمة المخطوطة .

(٥) انظر المخطوطة ، ص ١٢٧

تقي الدين النجراني الى هذا الموقف من أبى هاشم فى مقدمة مخطوطتنا هذه بقوله : «وقد تكلمنا في هذا الكتاب مع أبي هاشم وأصحابه فى ستة عشر مسألة ، فى بعضها وقع الاختلاف فى حكم المسألة ، وفى بعضها، وإن وقع الوفاق فى حكم المسألة لكن وقع الاختلاف فى طريق إثبات ذلك الحكم . فنتكلم فيها أولا فى تصحيح طريقتنا ، وثانياً فى تزييف طريقتهم»[1] .

وكانت أهم المسائل التى وقع فيها الاختلاف مع البصريين الأصل الذى بنوا عليه موقفهم فى مسألة الصفات الإلهية ونسبتها الى الذات . وكذلك فى عدد من أصولهم الأخرى . وهذه الطريقة التى وقع الخلاف فيها تسمى فى علم الكلام بدلالة نفي الدلالة[2] . وتتلخص فى أن ما لادليل عليه يجب نفيه . وهذا يعنى أن أية صفة تنسب الى الله تعالى لايوجد دليل واضح علي وجودها مستقلة ، يجب أن تنفي صفة الاستقلالية عن وجودها . وقد استخدم البصريون هذه الطريقة بشكل خاص أثار أكثر الجدل والخلاف فيما يخص صفة الإدراك وكونها مستقلة عن سائر الصفات . حيث أنهم استخدموها بطريق العكس أو السلب ، بمعنى أنه طالما لايوجد دليل على نفي وجود صفة ما مستقلة، فيجب اثباتها كذلك ، أى إثباتها مستقلة [3] . وهذا يعني أن الإثبات يأتى نتيجة عدم وجود دليل النفي ولا يتوقف الاثبات فى هذه الحال على وجود دليل الإثبات بل يكفى عدم وجود دليل النفي بنص شرعي .

لكن البغداديين لايأخذون بهذه الطريقة فى الإثبات أو النفي ، وهم لاينفون ثبوت هذه الصفة (الإدراك) لله تعالى ، بل ينفون وجودها مستقلة ، أى زائدة على صفاته تعالى التى سبق ثبوتها ، وهم يجعلونها داخلة ضمن صفة العلم بالمدرك والمسموع والمبصَر، أى أنها - عندهم - تتبع صفة العلم وتوجد متضمنه فيها غير مستقلة عنها . فهذا هو فهم البغداديين لكونه تعالى مدركاً سميعاً بصيراً [4] .

---

(١) المخطوطة ، ص ٤ ، سطر ١٠ - ١٤ .

(٢) انظر المخطوطة ، ص ١١٩ ب .

(٣) انظر المخطوطة ، ص ٩٣ ومابعدها .

(٤) انظر المخطوطة ، ص ٩٣ .

أما تقي الدين فيتفق مع البغداديين فى عدم الأخذ بطريقة (دلالة نفي الدلالة) ، إلا أنه يرى ضرورة التوقف عن الحكم فيما لا دليل على ثبوته أو نفيه. أى أنه يرفض الإثبات عن طريق عدم وجود دليل النفي ، كما يرفض النفي بناءً على غياب دليل الثبوت . وهو بذلك يخالف البغداديين فى إرجاع صفة الإدراك الى صفة العلم بالمدرَك والمسموع والمبصَر ، ويتفق مع شيخه أبي الحسين البصري فى ضرورة التوقف عن الحكم فى هذه المسألة .

على ان ماذكرته هنا هو مثال واحد من أمثلة عديدة لمسائل هامة وردت وشكّلت الجزء الأساسي فى كتاب الكامل ، حيث يتبين موقف تقي الدين النجراني الناقد لطريقة البصريين والمتحفظ أحيانا فى الوقت نفسه على طريقة البغداديين ، مبديا استقلاليته عن كلتا المدرستين الاعتزاليتين ، جاريا فى إتجاه اعتزالي جديد لعله بدأ بأبى الحسين البصري فى مدرسة القاضي عبد الجبار ، ثم تطور ليقترب مع مرور السنين من موقف اهل السنه .

وقد يلاحظ الباحث المتخصص بوادر هذا الاتجاه عند القاضي عبد الجبار ، خاصة فيما يتعلق بمباحث العلّية أو السببية التى رفض عبد الجبار صورتها الأرسطية ، وقال فى مقابل ذلك بما عرف (بمجرى العادة) ، التى رفضها أبو الحسين البصري ، وأخذ بها فيما بعد أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) ، ثم رفضها تقي الدين النجراني ، إبن تيمية (٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) فيما بعد . الا أن كتاب «الكامل فى الأستقصاء» يحمل معالم واضحة لاعتزال جديد ظل محتفظا بمنهجه المعرفي وهويته الاعتزالية فى الأصول الخمسة المعروفة . ومن خصائص هذا الاعتزال الجديد الاعتراف الصريح بعجز العقل الانساني عن الوصول الى الحل النهائي فى كثير من مسائل علم الكلام ، وضرورة التوقف عن الحكم فيها ، والرجوع الى النصوص الشرعية فى تلك المسائل التى يصل العقل الإنسانى فيها الى طريق مسدود .

ويؤكد هذا الاتجاه الجديد الروح التى لا تقف عند حد الاقتراب من الكلام السني المتمثل فى الأشعرية الأولى ، أو المتأخرة ، بل تصل أحياناً إلى حد الانتصار لموقف

السلف فنجد لأول مرة فى مؤلف اعتزالي ميلا وامتداحاً واضحاً لمواقف السلف الصالح الذين هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والتابعون ، وليس سلفه من المعتزلة. ومما يؤكد ذلك ويعتبر ذا مغزى خاص من مفكر اعتزالى تأييده أئمة السلف فى ذمهم للكلام والمتكلمين مثلما جاء فى النص التالى : «فإذا انتهى الكلام فى الوضوح الى هذه الغاية ، وكان الخصم مع ذلك يزيد سفاهة ولجاجاً ، فعلى العاقل الفطن الإعراض عنه وتذكر قوله تعالى :(واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما)[1]. وكان السلف الصالح الذين ذموا الكلام والمتكلمين إنما عنوا أمثال هؤلاء» [2]

وقد امتدح ابن الوزير فى كتابه (إيثار الحق) تقي الدين النجراني فى كتابه (المجتبى) فقال مانصه : «وقد أجاد الشيخ مختار فى كتابه المجتبى» حيث أشار الى الفرق بين الجزاء العظيم وغيره ، فى تقبيح هذه الأمور وتحسينها ، ولو كان يقبل مثل ذلك الاعتراض على العلل السمعية والحكم الإلهية لورد على قوله تعالى ... إلى أن يقول : ولو كان هذا من العلم المحمود لسبق إليه السلف الذين هم خير أمة أخرجت للناس رضى الله عنهم»[3] . وقد اقتبس ابن الوزير هذا النص من البحث السادس من «مسألة الإرادة» فى كتاب «المجتبى»[4].

وفى موضع آخر من المخطوط يرد ذكر السلف الصالح فى سياق الحديث عن المعتزلة، بما قد يوهم أن تقي الدين يشير بذلك الى سلفه من المعتزلة ، إلا أن السياق العام يؤكد أنه يقصد بذلك السلف بالمعنى المعروف فى علم الكلام ، وهذا هو النص : «وقلنا ان فى نفي تجدد علمه تعالى بوجوده مع صحة كونه معلوماً بذلك نسبة له تعالى إذ في ذلك نفي لكونه تعالى عالماً بشىء يمكن أن يكون معلوماً . وهذا هو الطريق الذى سلكه القدماء من العلماء الراسخين ، كأبى علي وأبي القاسم الكعبي وأصحابه ، وغيرهم من

---

(١) سورة الفرقان (٢٥)/ ٦٣ .

(٢) انظر المخطوطة ، ص ٥٥ ب سطر ٣ .

(٣)(إيثار الحق على الخلق) لابن الوزير ص ٢١٣ - ٢١٤ (ط الشيخ منير الدمشقى بالقاهرة) .

(٤) انظر المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

السلف الصالح ، وقد تبعه فى ذلك من الخلف شيخنا أبو الحسين البصري والشيخ ركن الدين بن عبد الله الخوارزمي»[1] .

يلاحظ أن استخدامه لمصطلح (السلف الصالح) هنا لاحق على استخدامه له فى الموضع السابق (ص ٥٥ ب سطر ٣) مما يرجح اتفاق المعنى والمقصود فى الموضعين . إضافة الى أن تقي الدين كان يدعو المعتزلة السابقين عليه (بأصحابنا) أو (القدماء) أو (شيوخنا) أو بتحديد أكثر (بالبصريين) أو (البغداديين) ، عدا ذكر الأسماء أو الألقاب . أما الأشاعرة فقد سماهم تقي الدين (بأهل السنة) أو (السنة) فيقول على سبيل المثال : « .... الى هذا ذهب كثير من المشايخ كالشيخ أبي الهذيل ، وهشام الفوطي وهشام البرذعي وأبي الحسين البصري وشيخنا ركن الدين محمود الخوارزمي ، ومن السنة القاضي أبو بكر الباقلاني وغيرهم»[2] .

ويقول تقي الدين فى موضع لاحق : «والأول مذهب من أوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له ، وهو مذهب إمام الحرمين (أبو المعالى الجوينى ت ٤٧٨هـ/١٠٨٨م) من أهل السنة» [3] .

كما نلاحظ ان عبارة التكريم (رضى الله عنهم) أو (رضى الله عنه) لم تذكر قط فى هذا الكتاب أو فى الاقتباسات التى ضمنها إبن الوزير كتبه نقلاً عن كتاب (المجتبى) لتقي الدين سوى للسلف الصالح ، ولجد تقي الدين يذكر ما روي عن عمر بن الخطاب بقوله : «أليس قد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، أنه رؤى وهو بالمدينة وسارية على مسيرة شهرين حتى قال لها[4] يا ساريةُ ! الجبلَ الجبلَ . وروى عنه وعن غيره من أكابر الصحابة ، خصوصاً عن علي بن أبي طالب ، أمور عظيمة وقف عليها من تتبع الأحاديث»[5] .

---

(١) أنظر ص ١٣١ ب سطر ٥ .
(٢) المخطوطة ، ص ٥٣ ب سطر ١٤ - ١٧
(٣) المخطوطة ، ص ١٤٥ ب ، سطر ١٢ - ١٣
(٤) كذا فى الأصل ، وقد تكون هذه الكلمة مقحمة لانها لا تتناسب مع السياق .
(٥) المخطوطة ص ١٤٤ ب ، سطر ١٩ - ٢١

يظهر فى هذا النص بوضوح صحة ما أدعيه فى هذه الدراسة من أن تقي الدين اتجه بالاعتزال الى وجهة السلف الصالح ، التى لم تُخضِع كل شيء للعقل ، بل تأخذ بظاهر النص الشرعي بل بما يروى عن الصحابة من أمور خارقة للعادة .

ونلاحظ عدا ذلك أنه لم يُتْبِع ذكر اسم على بن أبي طالب بعبارة (رضى الله عنه) التى أتبع بها ذكر عمر بن الخطاب ، ومع أن هذا قد يكون سهواً غير مقصود ، إلا أنه عندى ينفي كل شبهة تَشيُّع بالنسبة لتقي الدين النجراني . ونلاحظ أيضا أن تقي الدين لم يعتبر الأشاعرة مجبرة ، مخالفا بذلك غيره من المعتزلة السابقين عليه، بل فرق بين من أسماهم مشايخ العدل (المعتزلة) ، وأهل السنة ، والأشعرية ، وأهل الجبر ، والفلاسفة [1] .

ويلاحظ هنا استخدام تقي الدين لمصطلح « أهل السنة » الذى هو أوسع دلالة من مصطلح «الأشعرية» التى عرفت بأنها تشير الى متكلمي أهل السنة . فالأرجح أنه يقصد به هنا - مع السلف - الماتريدية اتباع أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ / ٩٤٤م)، وهذا هو الموضع الوحيد الذى فرق فيه تقي الدين بين أهل السنة والأشاعرة ؛ فهو كثيرا ما يصفهم بالسنية .

ونستخلص مما سبق أيضا أن مصطلح (السلف الصالح) ، الذى نجده يتردد كثيراً عند ابن تيمية ، كان قد عرف فى أوائل القرن السابع الهجرى وأخذ يتحدد مفهومه بالتفرقة بينه وبين مصطلح (أهل السنة) ، الذى كان يطلق بداية على السلف الصالح ، ثم أصبح يطلق على الكُلاَّبية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان (بعد ٢٤٠هـ/ ٨٤٩م) ثم على الأشاعرة بعد ظهور أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ/ ٨٣٦م) فى القرن الرابع الهجرى ، ثم على الماتريدية في القرن الرابع الهجري أيضاً ، والقرون التى تلته الى نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع الهجري ، حيث عاد مصطلح (السلف الصالح) ، إلى مدلوله الأصلي الذى نجده عند الأمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/ ٨٥٥م) الذى

(١) انظر المخطوطة ، ص ٧٦ ، سطر ١ ، ٥ .

كان معاصراً لأبن كلاب، إلا أنه لم يتكلم فى المسائل التى كانت دائرة آنذاك مثل مسألة (خلق القرآن وقدمه) أو مسألة الصفات ، التى كان لابن كلاب رأى فيها تبناه الأشاعرة والماتريدية الذين سُمُّوا (متكلمي أهل السنة) .

هذا ، ويمكننا من ناحية أخرى . اعتمادا على مخطوطتنا هذه وغيرها . أن نؤكد أن المعتزلة لم تنصهر فى الزيدية بعد مدرسة القاضي عبد الجبار ، كما يظن بعض الباحثين. ولكن قلَّ عدد المعتزلة ، وربما عدد ما يصدر عنهم من مؤلفات . وساعد على شيوع هذا الوهم الذى وقع فيه بعض مؤرخى الاعتزال ماتحمله مؤلفات الزيدية خاصة فى القرون السادس والسابع والثامن التاسع من الهجرة ، من أصول اعتزالية ظنها البعض اعتزالا شيعيا زيدياً أو تشيعا زيديا اعتزاليا . واعتبروا هذا الأمر دليلاً على انتهاء الاعتزال الأصيل المستقل مع نهاية القرن الخامس الهجرى ، أى بعد انتهاء مدرسة القاضي عبد الجبار واعتبروا طبقات المعتزلة التى وصلت الى اثنتي عشر طبقة ، كانت الاثنتان الأخيرتان منها لتلامذة عبد الجبار ، كالحسن بن أحمد بن متويه ، وأبي الحسين البصري، وأبي رشيد سعيد النسايورى ، وانتهاءً بالحاكم الجشمى (ت ٤٩٤هـ/ ١١٩٤م) الذى أرخ لهاتين الطبقتين الأخيرتين بعد القاضي عبد الجبار فى كتابه «شرح عيون المسائل»[١] .

ومن المعروف أن بعض أئمة الزيدية ومشايخهم كانوا قد تتلمذوا على القاضي عبد الجبار ، ونقلوا عنه أصول الاعتزال ، ومن أشهرهم الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الآملى (ت ٤١١هـ/ ١٠٢١م)[٢] . وأبو القاسم اسماعيل البستي (ت ٤٢٠هـ/ ١٠٣٠م) الذى أخذ المذهب عن المؤيد بالله[٣] . فصارت الزيدية مع الأيام معتزلية الأصول حنفية الفروع ؛ إلا فى مسائل معدودة كما يقول نصير الدين الطوسى (ت

---

(١) مصور بدار الكتب المصرية تحت رقم ب ٢٧٦٢٣ .

(٢) انظر تراجم الرجال للجندارى ٤ ، وقد نقل عن إبن الوزير كثيراً فى مؤلفاته المعروفه مثل إيثار الحق وترجيح اساليب القرآن .

(٣) انظر تراجم الرجال للجندارى ٧ .

٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م) فی كتابه تلخيص المحصل للفخرالرازى[(١)]

ولكن الاعتزال ـ بالرغم من ذلك ـ ظل حيا ومستقلاً إلي القرن السادس الهجري بعد مدرسة القاضي عبد الجبار من خلال ركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ/ ١١٤٢م) ، وأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشرى (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) ، ثم فی القرن السابع الهجري من خلال ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)[(٢)] . الذى ذكره ابن الوزير أيضا فی كتابيه «إيثار الحق على الخلق»[(٣)] ، و «رجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»[(٤)] ونقل عن كتابه (شرح نهج البلاغة) ، شعراً يؤكد تراجع الاعتزال عن التمادي فی الكلام وجد له التقليدى ، والأتجاه شيئا فشيئا الى طريق الاتبّاع أو مزيد من الاعتداد بالدليل النقلى . كقول ابن أبي الحديد المعتزلي :

وأسائل الملل التى اختلفت	فی الدين حتى عابدَ الوثن
وحسبت أنى بالغ أملى	فيما طلبت ومبرىء شجنى
فإذا الذى اسكتشرت منه هو الـ	ـجانى علىَّ عظائمَ المحن
فظللت فی تيه بلا عَلَمٍ	وغرقت فی يمٍّ بلا سفن [(٥)]

وقد كان ابن أبي الحديد - على الأرجح - معاصراً لتقي الدين النجراني، إلا أننا لانجد عند ابن الوزير أو عند الذهبى ، الذى ترجم لإبن أبي الحديد ، أية إشارة الى تقي الدين الذى كان حياً فی الفترة نفسها ، كما سبق ذكره فی هذه الدراسة .

كما أننى لا أجد ما يقطع بعدم احتمال أن يكون تقي الدين النجراني هو الذى أمْلى ،

---

(١) طبع طهران ١٣٥٩هـ ، ص ٤١٧ .

(٢) أنظر «سير أعلام النبلاء» للذهبى ، جـ ٢٣ ، ص ٣٧٢ : (العلامة البارع موفق الدين قاسم بن هبة الله بن محمد بن محمد بن حسين بن أبي الحديد أبو المعالى المدائنى الأصولى الأديب الكاتب البليغ ، توفى ٦٥٦هـ) .

(٣) انظر ص ٨ ، ١٣

(٤) انظر ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٧٩ ، ٨٦ ، ٩٦ .

(٥) انظر المصدرين السابقين .

أو قرأ كتاب الكامل فى الجلسات التى أشيرَ اليها فى نهاية المخطوطة . أو أن يكون تقي الدين معاصراً للفترة التى نُقلت أو نُسخت فيها مخطوطة الكامل . كما يمكن إفتراض أن مؤلفات تقي الدين النجراني - التى لانعرف منها حتى الآن سوى كتابي «الكامل فى الإستقصاء» و «المجتبى» - كانت أحد المصادر الرئيسة لتقي الدين ابن تيمية التى اعتمد عليها فى نقده للإعتزال ، خاصة في «درء التعارض بين العقل والنقل»، و «الأستقامة» ، و «منهاج السنة النبوية» . ويرجح هذا الإفتراض التقارب الكبير بين موقفي كل من تقي الدين النجراني ، وتقي الدين ابن تيمية فيما يخص مسائل أساسية فى علم الكلام أهمها مسألـــة الصفات ، وقدم العالم ، وخلق الأفعال أى السببية والعلية [١] ، إضافة الى طرق البرهان التى يرفض فيها كل منهما طريقة (دلالة نفي الدلالة) ويؤيد (دلائل الأنفس والآفاق) المستقاه عن آيات القرآن الكريم .

ثم اتصل هذا الخط الفكرى بجهود العلامة ابن الوزير الذى استوعب مؤلفات تقى الدين البحرانى ، ككتاب «الكامل» الذى ينقل عنه فى أكثر من مؤلف نشر وكتاب «المجتبى» الذى ينقل عنه ابن الوزير فى كتابه «ترجيح أساليب القرآن» ما يلى : «وقد ذكر الشيخ العلامة مختار بن محمود المعتزلي المتكلم احد أئمة أصحاب الشيخ أبي الحسين البصري من الأدلة القاطعة على حدوث العالم ستة براهين غير دليل الأكوان ... وسمى هذه الطريقة (الأحوال) ... وهذه الأحوال والصفات منحصرة فى دلائل الأنفس والآفاق . أما دلائل الأنفس فكما يعرفه كل عاقل من أحوال نفسه أنه كان نطفة فتغيرت به الأحوال ، فعاد علقه ثم مضغة ثم لحماً وعصباً وعظاماً وآلات وحواس حية موافقة لمصالحة .، ثم بعد الانفصال من قرار مكين تعاقب عليه الكِبرَ والصِّغرَ والضعف والقوة والجهل والعقل والمرض والصحة والشهوة والنفار ... فلابد لهذه التغيرات من مغير قادر عالم مخالف لها .

وأما دلائل الآفاق فما يحدث ويتجدد فى العالم من طلوع القمرين والكواكب

---

(١) انظر المصدرين السابقين .

وغروبها ، ومن دوران الأفلاك الدائرات ، والسفن الجاريات ، والرياح الذاريات ، والشهب والصواعق فى الهوىً ، وتغير أحوال الماء وإنشاء الغيوم الثقال ، وإنزال الأمطار على الوهاد ورؤوس الجبال لتسقي الزرع والأشجار ، وتزينها بالأزهار والثمار ، واختلاف الليل والنهار ، والفصول والأحوال . وقد جمعها الله تعالى فى قوله : (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس . . . إلى أن قال : لآيات لقوم يعقلون (سورة البقره (٢)/١٦٤) واذا عرف كل عاقل تجدد هذه الأمور وتغير هذه الأحوال، وعجز الأجسام عنها عرف ظاهراً أن لها محدثاً للأجسام والأعراض»[١] .

وهكذا ينتهى ، الاعتزال المتأخر أو الجديد ، كما رأينا ، الى تراجعٍ متنامٍ على مر القرون التى تلت القرن الخامس الهجري حين كانت مدرسة القاضي عبد الجبار مزدهرة هى المدرسة التى نبت فيها هذا الاتجاه خاصة فى مؤلفات أبي الحسين البصري وأهمها «المعتمد فى أصول الفقه»[٢] . والذى نقل عنه وتأثر به تقي الدين النجراني ، كما سبق ذكره ، ثم «المعتمد فى أصول الدين» لأبن الملاحمي ، ثم وصل الى ذروته عند تقي الدين النجراني فى كتابيه «الكامل» و «المجتبي» فى القرن السابع .

وقد ساعدت جهود بعض مشاهير الأشاعرة المتأخرين مثل أبي المعالي الجويني ، وأبي حامد الغزالي ، ومن بعده إلى عضد الدين الإيجي على تقريب الأشعرية من الاعتزال ، مما يتناظر مع جهود متأخري الزيدية الذين نقلوا عن المؤيد بالله ، تلميذ القاضي . ثم تواترت هذه الجهود الزيدية والإمامية إلي أمثال سديد الدين محمود بن على بن الحسن الحمصي الرازي (ت ٦٠٠هـ/١٢٠٢م) ؛ ثم كمال الدين ابي جعفر أحمد بن على بن سعيد البحراني (توفى قبل ٦٧٢هـ/١٢٧٤م) ، ثم نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ/١٢٧٤م) ، ثم ميثم بن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ/١٢٩٨م) ، ثم الحسن بن يوسف بن مطهر الشهير بالعلامة الحلي (ت٧٢٦هـ/١٣٢٥م) الذى كان معاصراً لأبن

---

(١) انظر الترجيح ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) حققه محمد حميد الله ، دمشق ، ١٩٦٤/١٩٦٥

تيمية وله معه محاورات . وتوفى ابن تيمية بعده بعامين (٧٢٨هـ)[١] . هؤلاء الشيعة الإمامية يسميهم ماديلونج (المدرسة الإمامية المعتزلية) التى وصلت ، فى نظره ، الى مرحلة هامة عند نصير الدين الطوسي ، وكمال الدين ميثم بن ميثم البحراني ، وحسن بن يوسف بن مطهر الحلي[٢] .

وقد كانت أهم النقاط التى ظهر فيها هذا التراجع الاعتزالى بأجلى صوره القول بأن الله تعالي هو الخالق الحقيقي لأفعال العباد . وهذا مما يخالف ما أجمعت عليه الغالبية العظمى من المعتزلة المتقدمين ، ورتبوا عليه كثيراً من آرائهم فى مسائل مثل التحسين والتقبيح ، وكذلك ما ترتب عليه من القول بالاستطاعة فى مقابل الكسب عند الأشعرية الذى هو أقرب الى رأى تقي الدين[٣] .

وقد لا يقل عن ذلك أهميةً موقف ابن الملاحمي ، ثم تقي الدين النجراني أيضا ، من (حقيقة النظر) والذى نقله ابن الوزير فى كتابيه «إيثار الحق» و «ترجيح أساليب القرآن على اساليب اليونان» نقلا عن كتاب «المجتبى» لتقي الدين النجراني ، وهو مانصه : «وعلى هذا ما قاله الشيخ مختار بن محمود المعتزلي فى كتابه (المجتبى) فى (حد حقيقة النظر) : أنه تجريد القلب عن الغفلات ، وحكى عن شيخه محمود بن الملاحمي أنه لايشترط فى العلم بالله أن ينبني على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية»[٤] ونجد ذات المعنى منقولاً عن المصدر نفسه فى كتاب «إيثار الحق» لأبن الوزير فيقول، فى حقيقة النظر : «انه تجريد القلب عن الغفلات لاترتيب المقدمات»[٥]

هذا التعريف لحقيقة النظر لايقف عند حد الابتعاد عن الاعتماد المبالغ فيه على النظر .

---

(١) رد إبن تيمية فى كتابه "منهاج السنه النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية" ، طبع فى مصر ١٣٢٢هـ على بن المطهر الحلي فى كتابه (منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة) ، أو كما ورد فى كشف الظنون (منهاج الاستقامة فى إثبات الإمامة) انظر كشف الظنون لحاجي خليفة ، جـ٢ ، ص ١٨٧٠ .

(٢) انظر مقدمة تحقيق كتاب المعتمد فى أصول الدين لإبن الملاحي بقلم ماديلونج .

(٣) انظر المخطوطة ص ٤٩ ـ ٤٩ ب .

(٤) ترجيح أساليب القرآن لأبن الوزير ، ص ٤٩

(٥) إيثار الحق لأبن الوزير ، ص ١٥ .

العقلي والاعتداد بالمنطق ، بل يتخطى ذلك ليتجه الى روحانية تذكرنا بروحانية أبي حامد الغزالي ، بل ربما تتجه إلى تصوف شبيه بالتصوف السني ، يرتكز على وجهة خاصة فى نظرية المعرفة تقوم على الوحدة بين الروح ، السر الأعظم المجرد ، والقلب آلة التفكير المحسوسة [١] . ويزداد هذا الاتجاه وضوحا إذا ما استحضرنا ما ذكره تقي الدين فى نهاية الفصل السابع من المخطوطة التى تقدم لها بهذه الدراسة ، حيث يقول : «والأولى عندي فى هذه المسألة أن نتمسك بالدلائل السمعية . وهذه مسألة لايُحتاج فى معرفتها إلى معرفة الحكمة ، بل يمكن معرفة الحكم بدونها . فيعلم أنه ـ تعالى ـ صادق فيما يخبر عنه وقد أخبر فى عدة مواضع أنه سميع بصير ، وقال: (إنَّنِي معكما أسمع وأرى) [٢] ، وقال : (قد [٣] سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها) [٤] . فصح أنه سميع بصير . وقد قرر هذه الدلالة شيخنا ركن الدين فى «المعتمد» و «الفائق» ، والتمسكُ بها أسهل وأسلم . والله أعلم» [٥]

ودون الدخول فى تفاصيل تخرجنا عن حدود هذه الدراسة المختصرة التى نقدم بها لتحقيق هذه الموسوعة الكلامية الجديدة «الكامل فى الأستقصاء» . فإن معالم تراجع الاعتزال التقليدي أصبحت واضحة ؛ وقد تزداد وضوحاً باكتشاف مؤلفات اعتزالية تالية لكتاب «الكامل» وصاحبه تقي الدين النجراني . وقد تكتشف مؤلفات اعتزالية اخرى متأخرة تدل على خطأ هذه الرؤية التى عبرنا عنها ، فالعمدة فى كل حال هى النصوص المباشرة التى ينبغى أن تستند إليها أحكامنا .

ويكفى مخطوطتنا ، على كل حال ، أن تكون أحدث المؤلفات الاعتزالية التى تطلعنا على مراحل هامة فى تطور الاعتزال التقليدى فى عصوره المتأخرة فيما بين القرنين الخامس و السابع الهجريين أى آخر مراحله المعروفة إن لم تكن خاتمته على الإطلاق .

---

(١) انظر المخطوطة ص ٨٦ ب سطر ٢٠ ـ ٢١ ؛ ص ٨٧ سطر ١ ـ ٢ .

(٢) سورة طه (٢٠) / ٤٦ .

(٣) أضيفت «قد» لأنها ساقطة من الأصل المخطوط .

(٤) سورة المجادلة (٥٨) / ١ .

(٥) المخطوطة ص ١٠٢ وما بعدها .

ملحوظات فنية :

في ختام هذه المقدمة أوجز بعض الاعتبارات التي راعيتها في تحقيق النص :

١ - أخذت في التحقيق بطريقة الهجاء الحديثة وأهملت غيرها دون الاشارة الى ذلك لتكراره فمثلا : «هني» كتبت «هنا» و «هكذى» كتبت «هكذا» ، و «يخلوا» كتبت «يخلو» .

٢ - استخدم تقي الدين لفظ (الذات) أحيانا في حالة المذكر وأحيانا أخرى في حالة المؤنث وقد تركتها دون تغيير .

٣ - عندما كانت تأتي كلمة مؤنثة في المخطوطة بينما هي لا تحتمل إلا التذكير لغويا صححتها ومايتبعها من تغيير .

٤ - استخدمت الاقواس الهلالية للاشارة إلى الكلمات والعبارات غير المقروءة أو غير السليمة أو المستدركة بالهامش في المخطوطة أو كان محلها فراغا في المتن .

٥ - استخدمت علامة الأقواس المثلثة المتنافرة ‹ ... › لإضافة كلمة لايكتمل المعنى بدونها . والأقواس المثلثة المتقابلة › ... ‹ لحذف كلمة زائدة أو مكررة .

٦ - استخدمت الأقواس المعقوفة [ ] للعبارات الى عقبت عليها في الحاشية . والجمل الاعتراضية .

٧ - أضفت علامات الترقيم المختلفة في المواضع التي رأيت ضرورة لها ؛ لخلو المخطوطة من هذه العلامات تماماً ولم أشر إلى ذلك في الهامش .

٨ - الاستدراكات الموجودة في هامش المتن بخط الناسخ نفسه أضفتها الى المتن وأشرت الى ذلك في الحاشية في كل موضع .

٩ - الكلمات غير الواضحة في المخطوطة أثبت قراءتها الصحيحة في المتن وأشرت في الحاشية إلى أنها غير واضحة في الأصل . أما الكلمات التي لم أتمكن من قراءتها بما يناسب السياق ويتفق مع رسم الكلمة في المخطوطة فقد تركتها في المتن كما هي، وأشرت في الحاشية إلى ذلك بعبارة : «وكذا في الأصل» ، واقترحت بعض القراءات المحتملة .

١٠ - أرقام الصفحات المثبته فى فهرس الأعلام وفهرس المصطلحات والأماكن التى وردت فى التحقيق أخذت عن المخطوطة . أما التى وردت فى مقدمة التحقيق فهى تطابق الكتاب المطبوع وقد وضعت بين قوسين تمييزاً لها عن صفحات المخطوطة .

١١ - ورد على الجانب الأيسر أعلى كل وجه ورقة عبارة تدل على تقسيم لكتاب الكامل إلى كراسات كل منها يحتوى على عشر صفحات ويبدو أن الناسخ قد بدأ العد بالصفحة الأولى للمخطوطة (صفحة العنوان) إلا أنه لا يوجد عليها ما يشير إلى ذلك أو قد يدأ بالكراسة الثانية كما يلى :

- ثانية الكامل (ص ١٠) - ثالثة الكامل (ص ٢٠) -
رابعة الكامل (ص ٣٠) - خامسة الكامل (ص ٤٠) -
سادسة الكامل (ص ٥٠) - سابعة الكامل (ص ٦٠) -
ثامنة الكامل (ص ٧٠) - تاسعة الكامل (ص ٨٠) -
عاشرة الكامل (ص ٩٠)
- حادية عشر الكامل (ص ١٠٠)

- ثانية عشر الكامل (ص ١١٠)
- ثالثة عشر الكامل (ص ١٢٠)
- رابعة عشر الكامل (ص ١٣٠)
- خامسة عشر الكامل (ص ١٤٠)
- سادسة عشر الكامل (ص ١٥٠)
- سابعة عشر الكامل (ص ١٦٠)

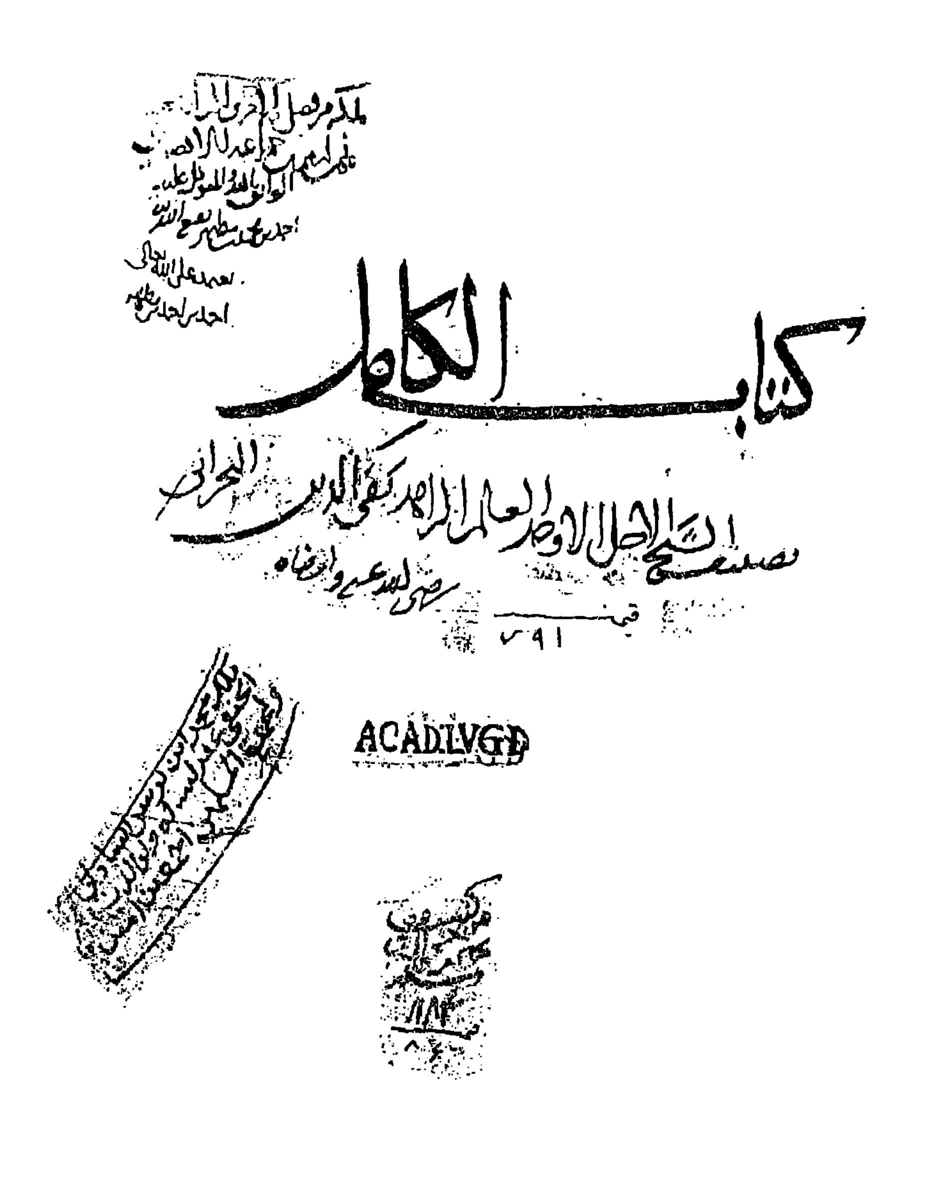
وتنتهى الكراسة الأخيرة بآخر صفحات المخطوطة (١٦٩ ب) .

ولم أجد لهذا التقسيم أية دلالة على بدايات لفصول أو أبواب أو مسائل بالمخطوطة ولذلك لم آخذ به فى التحقيق .

وفى نهاية هذه الدراسة المتواضعه أود تسجيل شكري وتقديري وعرفاني لأستاذي الجليل الأستاذ الدكتور / حسن الشافعى لما أسداه لى من توجيهات وتصويبات كان لها أثر كبير فى إتمام هذا العمل وإخراجه بالمستوى اللائق وكذلك كل من ساعدونى فى المراجعة والمطابقة ، ولكل من قدم لى نصحاً أو مساعدة علمية مخلصة مكنتنى من إنجاز هذا العمل المتواضع الذى لايخلو من خطأ قد أكون عرفته ولكن قصر باعي عن تداركه ، أو لم أعرفه فأستميح القارىء الكريم عذراً فيه .

والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد ...

د السيد محمد الشاهد



كتاب الكافي

تصنيف الشيخ الاجل الاوحد العالم الزاهد تقي الدين الحراني

رضي الله عنه وارضاه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

امابعد حمد الله والصلاة على رسوله محمد المصطفى وآله فان الذي دعاني الى
تصنيف هذا الكتاب مع حصول الكفاية بباب الهداية ما اشتهر
مشايخنا الكائنين في تصانيف السبق رحمهم الله وتخصيص شيخنا
ابو الحسين رحمه الله واكمله بهذا بنا وشرحا شيخنا ذكر الدين رحمه
الله حتى ارتفعت بذلك اعلام الاسلام وتبين فيه مداحض اقدام الاقوام
الذين استبدلوا بانوار الحق ظلام الضلالة وبعزة العلوم وشرفها
ذل الجهالة وانهم مع هذا الاستقصاء في وصف الحقائق وكشف
الدقائق تركوا الاصحاب تجشيم الكلف في صنعة الترتيب النظري
في الاستدلال في كل مسألة كلماتها التي تتعلق باستيفائها البلوغ
الى غور تلك المسألة والانتهاء الى غايتها التي لا يبقى للخصم فيها كلام ما
بعد تمامه وذلك على ذكرها متفرقة في مسائل شتى بما استوفوا
ذلك عنها انهم لا يقصدون حفظ الترتيب في التقديم والتأخير كما يقصدون
حفظها في المناظرة مع الخصوم اعتمادا منهم على ان من بلغ تلك
الهداية الى درجة الوقوف فيما ذكروا تمكن منه من ارتياب ترتيب
بهذه الطريقة عباراته اما يمكن من ذلك من احاط علما بجميع
تصانيفهم وكان عند كل مسألة يستحضر الكلمات جميع المسائل الجزئية
ايضا ما هو من كلمات تلك المسألة التي هو فيها بعد العمر مرتبة
رفيعة وغاية بعيدة تتعسر على اهل زماننا عنها وتقصر خطاهم
عن الانتهاء اليها واستعد ذلك ان ابين عند كل مسألة ما جمعته من
مسائل الاصول على الترتيب النظري استقصى فيها جميع كلماتها كما فعل

ذلك ائمة الاسلام من الفقهاء الحذاق في صنعة النظر واقدم في كل
مسئلة ذكر الكتب البديعة على اقصى ما يمكن من التنقيح بالحفظ
عن الزيادة والنقصان ثم اشرع في الاعتراض عليها واستوفي في كل مقام
من مقامات الاعتراض [illegible] الاسئلة الى النقض والمطالبة والمعارضة
ما يمكن ان يذكر فيه ثم اجيب عنها بما يعتمد عليه في الجواب ثم اذكر
ما يعتمده الخصم من الشبهة ثم اورد ما يعتمد من الاعتراض عليها على
ذلك الترتيب حتى يكون من حصل من هذه المسائل الاحاطة بجميع دقائق
تفاصيلها كمن حصل جميع الكتب المصنفة في هذا الفن بل فوقه
فلذلك سميته الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء
وقد تكلمنا في هذا الكتاب مع ابي هاشم واصحابه في ستة
عشر مسئلة في بعضها وقع الاختلاف في حكم المسئلة
وفي بعضها وان وقع الوفاق في حكم المسئلة لكن وقع الخلاف
في طريق اثبات ذلك الحكم فتكلمنا فيها اولا في تصحيح
طريقتنا ثم ابينا في تزييف طريقتهم وهذا فهرست هذه
المسائل

باب في حدوث الاجسام — باب في اثبات الاكوان
باب في اثبات الصانع — باب في ان المعدوم [illegible]
باب في انه تعالى موجود بطريقهم — باب في اثبات صفة العالمية
باب في اثبات صفة القادرية — باب في اثبات صفة الحي
باب في اثبات صفة المدركية — باب في اثبات صفة المريدية
باب في انه موصوف بصفة [illegible] على الاجمال — باب في تجدد كونه عالما

باب بيان الادلة التي يجب تعيينها   باب في الكلام

باب في الغنا عما ترجمه الاعلام   وقد اجتهدت مع الاستقصاء

في الايجاز حتى يكون على وجه لا ينتهي الاختصار الى مضيق الاخلال

ولا ينتهي التطويل الى مشبع الاملال على ما التمسه المخلصون من الاصحاب

لحسن ايثاره لنشاطهم وجمعي في الدارين شمائلهم وانا ارغب الى الله

ان يوفقني لذلك ويزيل العوائق ويقطع العلائق ويعظم النفع

به في الدارين فاني لا اريد به عوضا سوى ابتغاء مرضاته والنجاة

من اليم عقابه والفوز بالدرجة من حسن ثوابه وهو حسبي ونعم

الوكيل ⁂ فصل   اعلموا رحمكم الله ان

الاجسام محدثة خلافا للفلاسفة والحجة لنا في المسألة ان نقول

كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث

فهو محدث فكل جسم محدث بيان ان كل جسم لا يخلو   لما

من الحوادث انه لا يخلو من الاكوان والاكوان محدثة اما انه

لا يخلو من الاكوان فلانا نعني بالكون حصول الجسم على وجه

لو كان في الوجود جسم غيره كان بالنسبة اليه اما متقاربا او

مباينا او مباشرا او غيره من وجوه الارتباطات فان الجسم مع غيره

لا ينفك عن هذه الحالة واما بيان انها حادثة انها لو كانت

قديمة فلا تخلو اما ان تكون واجبة الوجود بذاتها او جائزة

الوجود بذاتها اما القسم الاول فباطل لوجهين

احدهما انها تعدم فلو كان وجودها واجبا في نفسها

لاستحال عليها العدم والثاني ان الكون على ما فسرناه

لان ما وجب وجوده استحال عدمه

امور آنفا حصر الا الجسم لا وجه الكو

صفة الجسم والصفة لا تستغني بنفسها في الوجود عن الجسم واستحال
ان يكون واجبا لوجوده بنفسها وانما القسم الثاني فباطل
ايضا لانها لو كانت جايزة الوجود لم يكن بد في وجودها من امر
ثم ذلك الامر لا يخلو اما ان يكون موجبا او قادرا او كلاهما
محال لما قال الموجب فلا يخلو اما ان يكون واجبا او جايزا ولو
كان جايزا لاحتاج في وجوده الى امر واما ان يتسلسل الى
غاية وهو محال او ان ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو
ايضا محال لوجهين احدهما ان ذلك الموجب لا يخلو
اما ان يكون ايجابه بشرط او لا بشرط فان كان بشرط فلا يخلو
اما ان يكون واجبا او جايزا او لو كان جايزا فلابد من امر يعود
القسم الاول حتى ينتهي الى شروط واجب في ذاته او يوجبه من
لا بشرط ثم اما ان يكون موجبا لا بشرط او بشرط واجب
وجوده ويمتنع زواله فيلزم من ذلك ان يستمر استمرار موجبه والسكون
قد يشاهد ان بعضها يزول بالبعض فان السكون يبطل بالحركة والحركة
تبطل بالسكون والوجه الثاني وهو ان ذلك الموجب
لكون الجسم على وضع مخصوص من الاحياز اما ان يشترط في ايجابه خلوه عن
ساير الاوضاع او لا يشترط فلو شرط خلوه عنها ولا يعقل ذلك الا ان
يكون حاصلا على هذا الوضع المعين لما ثبت ان الجسم لا ينفك
من الاكوان صار ذلك مستمرا لكونه على هذا الوضع المعين
وذلك حكم الموجب فيصير ايجاب الموجب حكمه مشروطا
بحصول حكمه وانه محال وان لم يكن مشروطا بذلك

ان بداية العقول قاضية بان حدوث شيء لا عن شيء محال واذا كان
المتغير حادثا فانه لا بد له من مادة غير متغيرة تتقدم عليها فيتسع
الكلام في هذا الوجه عند كلامنا في مسألة المعدوم
ولئن سلمنا ثبوت الكائنية ولكن لا نسلم انها حادثة قوله
لو كانت قديمة فلا تخلو اما ان تكون واجبة الوجود بذاتها او
غير واجبة الوجود بذاتها قلنا لم لا يجوز ان تكون واجبة بذاتها
قوله لو كانت كذلك لما صح ان تعدم قلنا لا نسلم ولم قلتم بانها
لم تكمن وتظهر ولئن سلمنا انها تعدم ولكن لم لا يجوز ان تكون
واجبة الوجود بذاتها قوله بان واجب الوجود لا يصح عليه العدم
قلنا هذا منقوض باستحالة وجود الجسم فيما لم يزل ولئن سلمنا
ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يعدم ولكن متى اذا حصل العدم اما
اذا لم يحصل ع م فلم قلتم انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود
بذاته المحتاج في وجوده الى الغير الى ان يعدمه معدم وايضا
لا يجب كون الكائن واجبا وجود الشيء لغيره فيجب وجوده عند
وجود ذلك الغير اذا عارضه معارض يعدمه فانه يخرج من ان
يجب وجوده بذلك الغير وعلى الجملة فلم لا يجوز ان يكون شيء لوجوب
الوجود به اولى على وجه لولا المعدم يعدمه فانه من ذاته يستقل
بوجوب وجوده وعند حصول المعدم يعدم كما ان الصوت يكون العدم
به اولى ويجب عدمه من ذاته لولا موجد او موجده كما ان [illegible] يوجد بالمطر
يعدم من ذاته من غير معدم ولئن سلمنا انه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود بذاته ولكن لم قلتم انه لا يجوز ان يكون جائز الوجود

بذاته قوله بانه لولا ان جائز الوجود لما ان يحتاج في وجوده الى آخر
قلنا لا نسلم ولم قلتم بانه لا يجوز ان يكون لا لامر وبيانه
من وجهين احدهما انه لو وجب تعليل كل امر بعلة لزم تعليل
علة تلك العلة بعلة اخرى فيلزم التسلسل وانه محال والثاني
ان كل حادث يصح حدوثه بعد ان لم يكن صحيحا اذ صحة حدوث
الحادث فيما لم يزل محال ثم ان حصول هذه الصحة لا لامر اذ لو
كانت لامر لزم التسلسل لا الى غاية وانه محال ولئن سلمنا
انه لا بد في وجود الجائز من امر ولكن متى اذا كان وجوده وعدمه على
السواء ام اذا كان يترجح احد طرفيه على الاخر م ع بيانه
ان الحركة والصوت مع جواز وجودهما وعدمهما لما كان طرف العدم راجحا
على طرف الوجود لم يحتاجا في عدمهما الى امر فلم لا يجوز ان يكون
موجود جائز الوجود راجح الوجود بذاته فلا يحتاج في وجوده الى امر
ثم ولئن سلمنا انه لا يحتاج الى المساواة في الطرفين لكنا نقول
بان جائز الوجود متى يحتاج الى سبب اذا حدث ام اذا لم يحدث م ع
وبيانه من وجهين احدهما استغناء البناء عن البناء
حالة البقاء وكذلك الحجر المرمي الى فوق فانه يتحرك
بعد مفارقة الرامي والثاني ان الشيء لو احتاج الى المؤثر حال
بقائه لكان ذلك المؤثر اما ان يكون له اثر او لا يكون فان لم يكن
له اثر كان حال الشيء في ذلك الوجود غنيا عن ذلك المؤثر وان كان
له اثر فاثره اما ان يكون هو الوجود الاول او وجود اخر والاول
باطل لان الوجود الاول حاصل استحال تحصيله بعينه مرة اخرى

ذلك على الرجوع والرد اتفاقا في الحياة قوله وورد في شيء ... [illegible] انه

تعالى بعد ابدان المعذبين وذلك كما قلنا فيما سبق اجوا

في الوجود للتكليف الذي بابه قوله خلق البدن عن الاعراض وعن الامراض محال قلنا لم قلتم

انه لا يجوز ان يكون حكمها حدث بسبب عضو او مرض فان الله تعالى

قد يزيل ذلك الحكم او يفعل تعالى فيه ما يبسط ويزيل ذلك السبب فان

كثيرا من الاطباء ادعوا امكان ذلك في النفس الانسانية فان لم يمكن ذلك بالنادر

للذات في المعنى واما السؤال الاخير فهو لازم للجميع وان هو فيه جواب ظاهر

للجواب عند من جوازه موقوف على الدليل فسبيل الاستدلال لا يكون الا بالمثال

فيه ما لم [illegible] يجوزه [illegible] والعبرة به عند من جعلنا ههنا والله

المستعان على [illegible] الكلام [illegible] والعالم [illegible] مجالس

[illegible] للناسخ [illegible] [illegible]

[illegible] محمد [illegible] غفر الله له ولوالديه [illegible] وصلى الله على سيدنا محمد واله

وسلم تسليما [illegible] وصلى الله [illegible]

[illegible] الاصل المنقول منه

[illegible]

[illegible]

[illegible] وسبعمائة

[illegible]

[illegible] الله [illegible]

[illegible]



وبه نستعين

أما بعد حمد الله والصلاة على رسوله محمد المصطفى وآله : فإن الذي دعاني إلى **١ ب** تصنيف هذا الكتاب ، مع حصول الكفاية في باب الهداية بما صنفه مشايخنا ، الحائزون على قصبات السبق ـ رحمهم الله ـ ولخصه شيخنا أبو الحسين ـ رحمه الله ـ وأكمله تهذيباً وشرحا شيخنا ركن الدين رحمه الله ، حتى ارتفعت بذلك أعلام الإسلام ؛ وتبين فيه مداحض أقدام الأقوام ، الذين استبدلوا بأنوار الحق ظلامَ الضلالة ، وبعزة العلوم وشرفها ذل الجهالة ، وأنهم ـ مع هذا الاستقصاء في وصف الحقائق وكشف الدقائق ـ تركوا لأصحابهم تجشيم الخلف في صنعة الترتيب النظري ، فربما لا يستوفون [١] في كل مسألة كلماتها التي يتعلق باستيفائها البلوغ إلى غور تلك المسألة ، والانتهاء إلى غايتها التي لايبقى للخصم فيها كلام ، بل يعتمدون في ذلك على ذكرها متفرقة في مسائل شتى دون أن يستوفوا ذلك .

غير أنهم لايقصدون حفظها [٢] لترتيب في التقديم والتأخير كما يقصدون حفظها في المناظرة مع الخصوم ، اعتمادا منهم على أن من بلغ تلك الهداية إلى درجة الوقوف فيما ذكروا يتمكن بنفسه من أن يهتدي بهذه الطريقة .

غير أنه إنما يتمكن من ذلك من أحاط علما بجميع تصانيفهم ، وكان عند كل مسألة مستحضراً لكلمات جميع المسائل ، فيرى [٣] أيها ما من كلمات تلك المسألة التي هو فيها . فهذا لعمري مرتبة رفيعة غير أنها منيعة لقصر باع أهل زماننا عنها وتضيّق حظوظهم عن الانتهاء إليها .

فرأيت عند ذلك أن أرتّب عند كل مسألة مما جمعته من مسائل الأصول على

---

(١) في الأصل : « يستوفوا » .

(٢) يمكن قراءتها : حفظ الترتيب .

(٣) في الأصل « حري » .

٢ الترتيب النظري وأستقصي فيها جميع كلماتها كما فعل/ ذلك أئمة الإسلام من الفقها الحذاق في صنعة النظر ، وأقدم في كل مسألة ذكر النكتة البديعة على أقصى مايمكن من التنقيح والحفظ عن الزيادة والنقصان ، ثم أشرع في الاعتراض عليها ، وأستوفي في كل مقام من مقامات الاعتراض مقام الاستدلال والنقض والمطالبة والمعارضة مايمكن أن يذكر فيه ، ثم أجيب عنها بما يُعتمد عليه في الجواب ، ثم أذكرِ مايعتمده الخصم من الشبهة ، ثم أورد مايعتمد من الاعتراض عليها على ذلك الترتيب حتى يكون من حصل من هذه المسائل في الاحاطة بجميع دقائق تفاصيلها كمن حصل جميع النكت المصنفة في هذا الفن بل فوقه .

فلذلك سميته «الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء» . وقد تكلمنا في هذا الكتاب مع أبي هاشم وأصحابه في ست عشرة مسألة : في بعضها وقع الخلاف في حكم المسألة . وفي بعضها وإن وقع الوفاق في حكم المسألة لكن وقع الخلاف في طريق إثبات ذلك الحكم ؛ فنتكلم فيها أولا في تصحيح طريقتنا ، وثانيا في تزييف طريقتهم.

وهذا فهرست هذه المسائل :

باب في حدوث الأجسام .
باب في إثبات الأكوان .
باب في إثبات الصانع .
باب في أن المعدوم هل هو ذات .
باب في أنه تعالى موجود على طريقتهم .
باب في إثبات صفة العالم .
باب في اثبات صفة القادر .
باب في اثبات صفة الحي .
باب في اثبات صفة المدرك .
باب في اثبات صفة المريد .
باب في أنه موصوف بصفة زائدة على الإجمال .
باب في تجدد كونه عالما .
٢ ب / باب في أن مالادليل عليه يجب نفيه .
باب في الكرامات .
باب في الفناء .
باب في الاعادة.

وقد اجتهدت مع الاستقصاء في الإيجاز ، حتى يكون على وجه لايردُّهُ الاختصارُ إلى

مضيق الاختلال ، ولا سمته [1] التطويل إلى متسع الإملال ، على ماالتمسه المخلصون من الأصحاب ، أحسن الله حياتهم وجمع في الدارين سعادتهم.

وأنا أرغب إلى الله أن يوفقني لذلك ويزيل العوائق ، ويقطع العلائق ، ويعظم النفع به في الدارين ، فإني لاأريد به عوضا سوى ابتغاء مرضاته ، والنجاة من أليم عقابه ، والفوز بما لديه من جزيل ثوابه ، وهو حسبي ونعم الوكيل.

---

(١) في الأصل : «غير واضحة» .

‹ باب في حدوث الأجسام (*) ›

قال علماؤنا رحمهم الله : الأجسام محدثه خلافًا للفلاسفة . والحجة لنا في المسألة أن نقول: كل جسم لايخلو[1] من الحوادث، وكل مالايخلو من الحوادث فهو محدث ، فكل جسم محدث.

بيان أن كل جسم لايخلو من الحوادث : أنه لايخلو من الأكوان ، والأكوان محدثة.

أما[2] بيان أنه لايخلو من الأكوان ، فلأنا نعني بالكون حصول الجسم على وجهٍ ، لو كان في الوجود جسم غيره كان بالنسبة إليه إما مقابلاً أو مباينًا أو مباشراً أو غيره من وجوه (الأين)، وظاهر أن الجسم مع تحيزه لاينفك عن هذه الحال[3].

وأما بيان أنها حادثة : أنها لو كانت قديمة فلا يخلو إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها أو جائزة الوجود بذاتها أما القسم الأول فباطل لوجهين :

أحدهما : أنها تُعْدَمُ فلو كان وجودها واجبًا في نفسها لاستحال عليها العدم ؛ لأن ماوجب وجوده [4] استحال عدمه .

٣ **والثاني** : أن الكون على مافسرناه [5] /صفة الجسم ، والصفة لاتستقل بنفسها في الوجود بدون الجسم فاستحال أن يكون واجبًا وجودها بنفسها .

وأما القسم الثاني فباطل أيضًا ؛ لأنها لو كانت جائزة الوجود لم يكن بد في وجودها من أمرٍ ؛ ثم ذلك الأمر لايخلو إما يكون موجبًا ، أو قادراً ، وكلاهما محال.

أما الموجبْ فلا يخلو إما أن يكون واجبًا أو جائزاً ولو كان جايزاً لاحتاج في وجوده إلى أمر ، فإما أن يتسلسل لا إلى غاية وهو محال ، أو أن ينتهي إلي واجب الوجود

(*) هذا العنوان غير موجود في الأصل وأضفته للايضاح .

(١) في الأصل : «لا يخلوا» وقد صححتها في المتن دون الإشارة إليها بالهامش في باقي صفحات الكتاب كلما وردت منتهية بالألف .

(٢) مضافة في الهامش.

(٣) في الأصل : الحالة والمثبت هو الصحيح

(٤) مضافة في الهامش.

(٥) هنا إضافة من الناسخ أهملتَ لعدم أهميتها وصعوبة قراءتها.

بذاته ، وهو أيضًا محال لوجهين:

أحدهما : أن ذلك الموجِب لايخلو إما أن يكون إيجابه بشرط أو لا بشرط؛ فإن كان بشرط فلا يخلو إما أن يكون واجبًا أو جايزاً ؛ ولو كان جايزاً فلا بد من أمر[و[1]] يعود التقسيم الأول ، حتى ينتهي إلى شرطٍ واجب في ذاته ، أوبعلة موجبة لا بشرط، ثم إما أن يكون موجبًا لا بشرط أو بشرط واجب وجوده ويمتنع زواله ، فيلزم من ذلك أن يستمر لإستمرار موجبه ولا يزولُ . وقدمنا أن بعضها يزول بالبعض وأن السكون يبطل بالحركة والحركة تبطل بالسكون.

والوجه الثاني : وهو أن ذلك الموجب لكون الجسم ، على وضعٍ مخصوص لايخلو ؛ إما أن يُشْرَطَ في إيجابه خلوه عن سائر الأوضاع ، أو لا يُشرطُ فلو شرط خُلوُّه عنها ، ولا يصح ذلك إلا بأن يكون حاصلاً على هذا الوضع المعين لما بينا أن الجسم لايَنْفَكُّ من الأكوان ، صار ذلك متضمنا لكونه على هذا الوضع المعين وذلك حكم الموجِب ، فيصير إيجاب الموجِب حكمَه مشروطًا بحصول حكمه ، وإنه مُحال . وإن لم يكن مشروطًا بذلك / فيلزم ألاَّ ينفك ولا يخرج من ذلك الوضع ، فإن خرج بالقهر وجب أن يعود إليه عند زوال القهر ، فلما رأينا أنه لايعود علمنا ›...‹[2] أنه ليس كونه كذلك بالموجب. ٣ ب

ولا يجوز أن يكون قادراً لأن القادر يجب أن يكون سابقًا على فعله ، ويستحيل أن يسبق على القديم غيره ، فبطل أن تكون الأكوان قديمة ، وصح أنها حوادث ، والجسم لايخلو عنها ؛ فَصَحَّ أن الجسم لايخلو عن الحوادث.

وإنما قلنا : [إن ما][3] لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ لأن الحوادث تستحيل أن تكون بلا نهاية لأن كل حادث سبقه عدمُه سبقًا أزليًا ، فعدم كل واحد من الحوادث أزلي، فإذا حصل لأعدام هذه الحوادث تَقَارنٌ في الأزل ، فلو قدرنا وجود شيء من هذه الحوادث عندما تتقارن أعدامها، لزم من ذلك كون الشيء الواحد موجوداً معدومًا معًا،

---

(١) أضيفت حتى يستقيم المعنى .

(٢) حذفت كلمة « علمنا » لتكرارها .

(٣) في الأصل : « إنما ».

وهو ، محال، فثبت أنها لم تكن بأسرها ثم ابتدأت في الوجود ، فصح أن لها نهاية ، وإذا كانت الحوادث التي لايخلو الجسم منها متناهية في الوجود لزم أن يكون الجسم متناهيًّافي الوجود (أيضا)[1] ، وهو تفسير المحدث. فصح أن الجسم محدث.

فإن قيل : هذاالتعليل مستدرك عليكم من وجوه أربعة :

أحدها : (فيما يرجع [2]) إلى كل واحدٍ من المقدمتين.

والثاني : فيما يرجع إلى مجموعهما .

والثالث : فيما يرجع إلى نظمها.

والرابع : فيما يرجع إلى قلب العلة .

أما الأول : فبيانه من وجهين :

١ - **أحدهما** : أن قولكم في المقدمة الأولى إن كل جسم لايخلو من الحوادث، إما أن تعنوا بذلك أنه / لايخلو من حوادث لا أول لها ، أو من حوادث محصورة لها أول . إن عنيتم الأول لم يصح المطلوب لأنه إذا لم تكن الحوادث التي لايخلو منها لها أول ، كيف يلزم منه أن يكون للجسم أولٌ ؟ وإن عنيتم الثاني صار الاستدلال عليكم متوجهًا من وجهين :

٤

أحدهما: أنها بعينها تصير عين المطلوب فيندرج حكم المسألة في العلة . بيانه وهو أن قولكم الجسم لايخلومن الحوادث المحصورة معناه أن الجسم لايوجد متقدمًا على حوادث لها أول ، وهذا هو المعنيُّ بكونه حادثًا وهو عين النتيجة.

والثاني : أنه إذا حصل حكم المسألة بهذه المقدمة صارت المقدمة الأخرى لغواً ضائعًا .

وثانيهما :[3] أن المقدمة الثانية ليست إلا إعادة الدعوى مع ضم دعاوٍ أُخَرَ إليها فيتوجه الاستدراك . بيانه وهو أن قولكم : فكل مالا يخلو من الحوادث حادث ، معناه أن كلَّ واحد، مما يوصف بأنه لايخلو من الحوادث حادث ، ومن جملة مايوصف بذلك

---

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : « فالمرجع » ، والمثبت أنسب للسياق ويتطابق مع ما ورد في بقية الوجوه .

(٣) في الأصل وثانيها ولعل الصواب ما أثبتناه .

الجسم فيصير معناه أن (الجسم)[1]وما في معناه ›..‹ [2] مما يوصف بأنه لايخلومن الحوادث حادث ، ولا فرق بين هذاالكلام وبين ماإذا قيل الجسم حادث، فظاهر أنه ليس في ذكر المقدمة إلا إعادة الدعوى ، فيتوجه الاستدراك من الوجهين الذين ذكرناهما.

٢ - وأما مايرجع إلى مجموعهما فهو أن نقول: كل واحدةٍ من هاتين المقدمتين إما أن تكفي في إنتاج المطلوب أو لابد من مجموعهما . والأول باطل بالضرورة ، لأنه لو كان المنتج إحداهما [3] كان ذكرها لغواً ضائعًا .

والثاني أيضا باطلٌ من وجهين :

أحدهما : هو أنه[4] لا يصح / وجودهما معًا ؛ لأن حصول علمين بمعلومين في الذهن دفعة واحدة ممتنع ، والعلم بهذا الامتناع ضروري ؛ ألا ترى أنّا متى وجهنا ذهننا نحو العلم بمعلوم ›..‹[5] يتعذر علينا توجيهه [6] نحو العلم بمعلوم آخر. ٤ ب

الثاني : أن كل واحدة من المقدمتين إذا لم تكن منتجة ، وجب ألا يكون المجموع منتجًا، لأن كل واحدة منهما عند الانضمام إلى الأخرى إما أن تبقى على ماكانت عليه حالة الانفراد أو لاتبقى : فإن بقينا على ما كانتا عليه حالة الانفراد وكانتا حالة الانفراد غيرمؤثرتين فوجب ألا تؤثرا حالة الاجتماع ، وإن لم تبقيا على ماكانتا عليه فحينئذ قد [7] حصل عند اجتماعهما أمر زائد ، فينتقل الكلام إلى حصول ذلك الأمر الزائد ، وهوأن المؤثر فيه إما أن يكون كل واحد منهما وحده أو المجموع ، ويعود التقسيم، فإن كان حصول ذلك الزائد لزائد آخر تسلسل إلى غير غاية .

وأما ما يرجع إلى نظْمهما فنقول : هذا النظم وإن كان منتجًا في بعض المحالّ ، إلا

(١) مضافة في الهامش.
(٢) في الأصل : « أن الجسم » مكررة وقد شطبها الناسخ في المتن .
(٣) في الأصل : « أحدهما » .
(٤) في الأصل « أنهما » .
(٥) حذفت « لم » لأنها تعكس المطلوب.وأعتقد أنها إضافة خاطئة من الناسخ .
(٦) في الأصل : « توجهه» .
(٧) مضافة في الهامش.

أنه غير منتج في بعضها فلا يوثق به .

بيانه : ›..‹ [1] هو أنه إذا قيل كل إنسان حيوان وكل حيوان جنس ، فلزم أن يكون كل إنسان جنسًا . والمقدمتان صادقتان والنتيجة كاذبة[2] وما ذلك إلا لأن[3] هذا النظم غير منتج.

٤ - وأما مايرجع إلى قلب العلة فنقول: هذه العلة إن كانت تقتضي الحدوث فهى بعينها مقتضية القدم ، وما يقتضي النقيضين يكون باطلاً .

بيانه : وهو أنه إن كانت استحالة انفكاكه عن كل الحوادث تقتضي حدوثه وجب أن تكون استحالة لا[4] انفكاكه عن الكل تقتضي القدم ، لأن استحالة الانفكاك عن الكل يقابلها[5] استحالة لا الانفكاك عن الكل . والشيء إذا إقتضى شيئًا/ فمقابله يقتضي مقابل ذلك الشيء ، فلما كانت استحالة الانفكاك عن الكل تقتضي الحدوث ، فاستحالة لا الانفكاك عن الكل تقتضي القدم . لكن كما صدق عليه استحالة الانفكاك عن الكل صدق عليه استحالة لا الانفكاك عن الكل فلزم أن يكون الجسم قديمًا وحادثًا معًا وهو محال.

ثم إن جاوزنا مقام الاستدراك فنقول في الاستفسار : ماتعنون بالحدوث الذي تدعونه؟ حتى ننظر ، هل تقتضيه علتكم فإن الاشتغال بالدليل إنما يكون بعد تلخيص حكم المسألة.

فإن قلتم : هذا استفسار عن حكم وقع الخلاف فيه ، فنحن نثبته وأنتم تنفونه،والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات لايصح إلا بعد تصور ماهية ذلك الشيء وحقيقته ؛ وكان وقوع الخلاف مشعر بكون محل الخلاف معلومًا من الخصمين فنقول: وقوع الخلاف

---

(١) حذف حرف «الواو» لأنه لا محل له في السياق .

(٢) غير واضحة .وتقرأ « بحادثة » إلا أنها لاتستقيم مع السياق، كما أنها مصححة في الهامش بشكل غير واضح.

(٣) في الأصل :«أن»

(٤) في الاصل : « لأن» وهى لاتستقيم مع السياق ، ويبدو لى أنها تصحيف من الناسخ يدل عليه وضع حرف النون بين « لا » و « انفكاكه» .

(٥) في الأصل: « يقابله » .

مشعراً بكون محل الخلاف معلومًا جملة أو تفصيلاً [1] ممنوع .

بيانه : وهو أن الذي يلزمنا معرفته أن نعرِّف مذهبنا وصحته وبطلان ماعداه ، وإن كان ماعداه يحتمل[2] تفاصيل كثيرة فلم يلزمنا معرفته . فإذا رمتم إثبات ذلك ، وكان[3] الكلام في ذلك تعليلا وسؤالا يختلف بحسب اختلاف التفصيل حسُن منا الاستفسار . ثم ولئن سلمنا أن وقوع الخلاف يشعر بكون محل الخلاف معلومًا جملة وتفصيلاً ، ولكن متى لايصح الاستفسار ، إذا كان الغرض بالاستفسار مجرد فائدة تعريف الحكم من غير أن يتضمن زيادة فائدة أم إذا تضمن ؟ الأول[4] وهاهنا (تضمن)[5] زيادة فائدة وهي[6] بيان تعجيز الخصم في إيراد تفسير ، إلا وأن يتضمن ذلك بيان بطلان مذهبه على مانبينه عند تفسيركم لذلك.

فإن قالوا: نعني بالحدوث كونه / مسبوقاً بالعدم أو كونه مسبوقًا بغيره . والعبارات وإن كثرت لكن ›...‹ [7] (حاصلها لايزيد على هذين الوجهين . والقدم لكونه مقابلاً للحدوث لابد وأن يفسر إما بنفي المسبوقية بالعدم أو بنفي المسبوقية بالغير ، فنقول: أقسام التقدم التي عقلناها خمسة فإما أن تثبتوا غيرها أو تختاروا واحداً منها لننظم عليه .

أحدها : التقدم بالعلية ، فإن العقل يدرك ترتب[8] ضوء السراج على السراج، وإن امتنع تأخر أحدهما على الآخر في الزمان . وثانيها: ‹ التقدم › [9] بالطبع كتقدم [1] الشرط على المشروط مثل تقدم الواحد على الإثنين . وثالثها:التقدم بالشرف

٥ب

---

(١) رموز غير واضحة ، انظر مقدمة التحقيق .
(٢) هكذا في الأصل «محمل».
(٣) في الأصل : " فكان " .
(٤) في الأصل رمز «م» ولعل معناه «ممنوع» .
(٥) مضافه بالهامش.
(٦) في الأصل « وهو»
(٧) حذفت « لكن » لتكرارها.
(٨) في الأصل : « ترتيب»
(٩) أضيفا لزيادة ايضاح السياق .

كتقدم العالِم على الجاهل. ورابعها: التقدم بالمكان كتقدم الإمام على المأموم . وخامسها: التقدم بالزمان كتقدم الشيخ على الشاب.

والأقسام كلها سوى التقدم الزماني باطلة ، ومع بطلانها غيرموصلة إلى المقصود الذي يرومونه من نفي أزلية العالم إلا التقدم الزماني. فنقول :إن التقدم الزماني ليس عبارة عن مجرد الوجود والعدم ، لأن العدم قد يحصل بعد الوجود ؛ والشيء بهذا الإعتبار لايكون حادثًا بل إنما يكون حادثًا لأجل وجوده بعد العدم ، وعدمه قبل الوجود . وتلك القبلية أمر زائد على ذات العدم ولا محالة قبل كل قبلية قبلية أخرى . فإذن هنا قبليات لانهاية لها ، ولا نعني بالزمان إلا ماتلحقه القبلية والبعدية لذاته : فإذن لاأول للزمان .

فإذن تفسير حدوث العالم بتقدم عدمه عليه يقتضي قدم الزمان وكذلك بتقدم غيره عليه فإذن يلزم / من تفسير حدوث العالم هذا التفسير قدمه . ٦

ثم إن تجاوزنا مقام الإستفسار فنتكلم على كل واحدة من مقدمات الدليل فنقول:

لا نسلم أن الجسم لايخلو من الحوادث . قولكم لايخلو عن الأكوان ، قلنا: لانسلم أن <..>[٢] الكون زائد على ذات الجسم حتى تصح دعوى عدم خلو الجسم منه.

لايقال بأنا نجد بالضرورة أن المفهوم من كون الجسم جسمًا غير المفهوم من كونه كائنا ، ولا حاجة إلى الدليل.

(لانقول: سلمنا [٣])التغاير في المفهوم لكن لايلزم من التغاير في المفهوم كونه أمراً وجوديًا لاحتمال كونه إما قدراً [٤] عدميًا أو أمراً نسبيًا لاوجود له في الخارج .

وبيان صحة المنع من وجوه ثلاثة :

أحدها : أنا وجدنا المفهوم من كون الجسم جسمًا مغايراً للمفهوم من كونه ممكن

---

(١) في الأصل : « كقدم » .

(٢) حذف حرف «إن» لتكراره .

(٣) كذا في الأصل ، وأرى أن تعدل إلى : « نقول : ولئن سلمنا » حتى يستقيم السياق.

(٤) غير واضحة ، والمثبت هو أقرب قراءة ممكنة وإن كان السياق يتطلب كتابتها « أمراً ».

الوجود، مع أن إمكان الوجود لايمكن أن يكون وضعًا وجوديًا زائداً وإلا لكان له إمكان آخر ويتسلسل.

والثاني : أن المفهوم من حقيقته الكائنية غير المفهوم من قيامها بالمحل ، ثم لايلزم أن يكون قيامها بالمحل أمراً زائداً وإلا لزم التسلسل .

الثالث : هو أن الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وهكذا إلى مالانهاية له من مراتب الأعداد، والمفهوم من كونه واحداً غير المفهوم من كونه منسوبًا إلى تلك الأعداد غير[1] المتناهية . ثم لايلزم أن تكون تلك النسب غير[2] المتناهية أموراً وجوديةً ، وظهر أن ماعندنا من العلم بالتغاير لايدل على كونه أمراً وجوديًا .

لايقال: إنا نثبت ذلك بالإستدلال ، فنقول : إنا ندرك الجسم متحركًا بعد أن لم يكن متحركًا فتبدل الحالين عليه مع بقائه مدركًا بالحس/ يدل على أنها أحوال[3] ٦ ب وجودية زائدة على كونه جسمًا .

قلنا : أولاً ، لانسلم أن الجسم الذي صار متحركًا هو الذي كان ساكنًا ، ولِمَ قلتم أنه لَمْ يُعْدَم الأول ولم يُوجد غيره وهو متحرك لذاته ؟ .

بيانه : وهو أن حدوث الشيء عائد إلى ذاته على ماسيأتي. ثم إنه في الزمان الثاني لايبقى حدوثه ، فوجب ألاَّ تبقى ذاته ، وإلا لكان حدوثه زائداً على ذاته.

لايقال: بأنكم إذا سلمتم تجدد ذاته فقد سلمتم المطلوب . لأنا نقول : هب أنه مساعد على المطلوب ، ولكن لاعلى الوجه الذي حاولتم تصحيحه . ولئن[4] سلمتم بقاء ذات الجسم مع تبدل الساكنية والمتحركية عليه ، ولكن لم قلتم أن ذلك يدل على وجودهما ؟ وبيانه من وجوه ثلاثة :

أحدها : أنه كما أوجبتم حدوث العالم فقد حكمتم بإستحالة وجوده فيما لم يزل مع أنه موجود الآن . فلابد من تبدل تلك الإستحالة بالإمكان فيما لايزال مع أنه لايجوز أن

(١، ٢) في الأصل : « الغير »

(٣) في الأصل« أحول» .

(٤) في الأصل : « لأن»

تكون إحدى الحالين ، أعني الإمتناع والإمكان ، أمراً وجوديًا . أما الإمتناع ، فلأنه لو كان أمراً وجوديًا للزم أن يكون الموصوف به وجوديًا، فيكون الممتنع وجوده أمراً وجوديًا وهذا محال. وأما الإمكان فلِما سبق بيانه.

والثاني : أن الحادث إذا بقى فقد تبدل عليه البقاء بالحدوث ، مع أن البقاء والحدوث لايمكن أن يكونا أمرين وجوديين . أما الحدوث فلأنه لو كان صفة لكانت تلك الصفة حادثة ، فيكون حدوثها زائداً عليها ويلزم التسلسل.

٧ وأما البقاء ، فلأنه لو كان[١] صفة لتوقف إمكان حصولها في الجوهر/ على حصول الجوهر في الزمان الثاني، وحصوله في الزمان الثاني إما هو نفس البقاء أو معلول البقاء، فيلزم إما توقف الشيء على نفسه ، أو على معلوله الذي يتوقف عليه وكلاهما محال.

والثالث : تبدل النسب على الأعداد من كونها ثلثًا وعُشْراً إلى غير نهاية .

لايقال: إن[٢] ماذكرتم من الصحة والإمتناع والحدوث والبقاء غير مدركة. فيجوز أن تكون ›...‹ [٣] . قضايا عقليه ، فلا يلزم من تطرق التبدل إليها ›...‹ [٤] كونها أموراً وجودية بخلاف المتحركية والساكنية[٥] فإنها أمور مدركة بالحس.

لأنا نقول : أولاً : لانسلم أن المتحركية والساكنية أمور مدركة بالحس. بيانه أن الساكن في السفينة في وقت هبوب الريح السوى اللين ، بحيث لم يقع في الماء إختلاف في الارتفاع والانخفاض لايدرك الحركة ولا يشعر بها . والثاني: لئن سلمنا ذلك فنقول : إذا جاز أن يكون في الأشياء المعلومة مايعلم فيه التبدل ولم يقتض ذلك وجودها ، فلِمَ لايجوز مثل ذلك فيما يدرك بالحس؟ ولئن سلمنا أن التبدل يقتضي الوجود لكنه ‹هل›[١] يقتضي وجودَ كلي المتبدلين أو وجود أحدهما ؟ (ع م)[٢] . بيانه وهو أن

بتقدير أن يكون الشيء خاليًا عن وصفٍ ثبوتي ثم يوجد فيه أو بالعكس يكون التبدل أيضاً حاصلاً فلا يلزم أن يكونا وجودين [٣] بل يكفي وجود أحدهما . ولئن سلمنا أن ماذكرتموه يدل على أن الكائنية زائدةُ على الجسم ، ولكنا معنا من الأدلة مايعارض ماذكرتموه . بيانها من وجوه ثلاثة .

أحدها : مايرجع إلى ذاتها .والثانية : يرجع إلى ماينسب إليها وهى الجهة .والثالثة : يرجع إلى حكمها.

أما الأول : فنقول : الحركة يمتنع دخولها في الوجود/ لأن الحركة إما أن يكون لها ٧ ب حضور في الحال أو لايكون . فإن لم يكن لها حضور في الحال لم يكن شيء منها ماضيًا ولا مستقبلاً ، لأن الماضي هو الذي كان له وجود في وقت كان هو فيه حاضراً ، والمستقبل هو الذي يتوقع ذلك فيه . فإن كان لها حضور في الحال فالذي يكون حاضراً منها في الحال إما أن يكون محتملاً للانقسام أو لايكون ، فإن كان محتمل الانقسام لم تكن الأجزاء المفروضة [٤] فيه مادة بحيث تكون أجزاؤها موجودةً معًا حقيقة، لأن الحركة لاتعقل إلا مع التقضي والمرور . فإذن الأجزاء المفروضة في القدر الحاضر من الحركة غير موجودة معًا ، فلا يكون الحاضر منها حاضراً ، وهذا محال. فإما أن يكون [٥] . الحاضر منها غير منقسم[٦] ، وإما أن يقع ذلك الجزء الذي لايتجزأ من الحركة على مسافة منقسمة أو غير منقسمة وكلاهما باطل[٧].

أما الأول فلأنه يلزم من إنقسام الحركة ، لأن الواقع منها في نصف تلك المسافة نصف تلك الحركة ، فتكون الحركة منقسمة وقد أبطلنا ذلك.

---

(١) أضيفت لبتضح المعنى .

(٢) انظر: المقدمه.

(٣) كذا فى الأصل والأنسب للسياق قراءتها «موجودين» .

(٤) في الأصل : « المفرضه »

(٥) في الأصل : « كان»

(٦) في الأصل : « منقسمه»

(٧) فى الأصل : « باطلان »

وأما الثاني فإنه يلزم منه القول بالجزء الذي لايتجزأ ، ومع مادلت البراهين على بطلانه يؤدي أيضًا إلى نفي الحركة .

وبيانه : إذا قدرنا جزئين متلاصقين وفرضنا ثالثًا تحرك من أحدهما إلى الآخر ، فإما أن تكون الحركة موجودة عندما يكون المتحرك ملاقيًا لكلية الجزء الأول ، وإنه باطل، لأنه حينئذ إذن لم يتحرك بعد، أو عندما يصير ملاقيًا لكلية [1] الجزء الثاني ، وهو أيضًا باطـــل ، لأنه حينئذ قد إنقضت الحركة ، أو عندما يكون متوسطًا بينهما ، وذلك يقتضي إنقسام الأجزاء وقد فرضناها غير منقسمة . فثبت أن القول بالحركة يؤدي إلى أقسام كلها باطلة . وإذا بطلت الحركة بطل السكون أيضـاً. /لأنه لافرق بينهما[2] ٨ إلا بالدوام وعدم الدوام، فالحصول في الحيز إن كان أكثر من زمان فهو سكون وإلا فهو حركة ، وإذا لم تكن الحركة أمـراً ثبوتيًا لم يكن السكون أيضًا أمراً ثبوتيًا .

وأما الثاني : فلأن كائنية الجسم لاتتحقق حقيقتها إلا منسوبة إلى الجهة ، والأمور النسبية تستدعي وجود أمرين لتتحقق بينهما النسبة والإضافة . فلو كان حصول الجســم في الجهة أمراً ثبوتيًا لزم أن تكون الجهة المنسوب إليها الحصول أمراً ثبوتيًا ، وذلك باطل ، لأنه لو كان كذلك فإما أن يكون حالاً[3] في الجسم أو لايكون ، فإن كان حالاً[4] في الجسم تعدد حصول الجسم فيه لاستحالة التـداخل في الأجسام . وإن لم يكن حالاً في الجسم فلا يخلو إما أن يكون ذا مقدارٍ أو لايكون[5] فإن كان ذا مقدارٍ فقد احتاج هو أيضًا إلى جهة أخرى ويتسلسل لا إلى غاية ، فإن لم يكن ذا مقدار استحال حصول الجسم ذي المقدار فيه.

والثالث : إن الكائنية لو كانت أمراً وجوديًا كانت حالّة في الجسم وكانت منسوبة إلى

---

(١) في الأصل : « بكلية »

(٢) في الأصل : « بينها » .

(٣) في الأصل : « حالة » .

(٤) غير واضحة وأظنها مصححة من « حالة » إلى « حالاً » .

(٥) في الأصل : « لم يكن»

الجسم حسب إنتساب الجسم إلى الجهة ، فتكون تلك النسبة زائدة، ويلزم التسلسل فيها[١] ، فهذا مايُلزم المتمسكين بصفة الكائنية . فأما المتمسكون بالأكوان ، التي هى المعاني ، فيلزمهم ماذكرناه وزيادات أخر نفرد لها كلامًا.

أما الدعوى الثانية في بيان أن الجسم لاينفك من الكائنية ، فنقول : الدعوى لابد وأن تكون بتصور[٢] الطرفين ليصح التصديق. فقولكم أن الجسم لاينفك عن[٣] الكائنية ‹و›[٤] الأكوان ، ماتعنون بتلك الأكوان؟ تعنون[٥] جميع الأكوان أو بعضها ؟ وإن كان بعضها ، فذلك البعض إما معيَّن وإما مبهم . والقسمان الأولان باطلان . وأما القسم الثالث/ وهوالكائنية المبهمة فهو أيضًا باطل. لأن تلك الكائنية إما أن تكون موجودة ٨ ب في الخارج أو تكون متصورة في الذهن من غير أن تكون متصورة في الخارج .فإن كانت موجودة لم تكن مبهمة بل كانت معينة ، فإن لم تكن موجودة استحال أن تكون ثابتةً للجسم . لايقال : بل الكائنية من حيث هى الكائنية لها مفهوم مشترك بين هذه الكائنيات المعينة . فذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم ، لأنا نقول : ذلك المشترك من حيث هو هو لايوجد إلا في الذهن ، وذلك يمتنع فيه أن يكون لازمًا للجسم في الخارج. فثبت أنكم وإن كنتم تطلقون بألسنتكم أن[٦] الكائنية لازمة للجسم أو لاينفك عنها ، فعند[٧] التحقيق لايمكنكم التنصيص على شيء معقول ، وإذا لم يعقل لم يصح إدعاؤه . ولئن سلمنا أن ماذكرتم من الدليل يدل على إستحالة خلو الجسم عن الكائنية ولكن مَعَنا[٨] الدليل مايدل على خلوه عنها.

بيانه: وهو أن الجسم وكائنيته إما أن يكون أحدهما علة الآخر أو لاتكون .

---

(١) في الأصل : «فما»
(٢) في الأصل : « متصور»
(٣) في الأصل : « من »
(٤) أضيفت « و » العطف ليستقيم السياق
(٥) في الأصل : «يعنون»
(٦) غير واضحة.
(٧) في الأصل : « مَعْنًا » بتسكين حرف العين.
(٨) في الأصل : « فإذا » .

والأول باطل لأنه إن فرض الجسم علة لذلك يلزم من ذلك إشتراك جميع الأجسام في الحيز الواحد ، وأن فرض الكائنية علة الجسم فهو أظهر بطلانًا. فإذن [١] بطل ذلك ، وكونها شرطًا للجسم محال لأن الجوهر شرط [٢] لها ، وهي لاتكون شرطًا له لامتناع الدور . فإذن الكائنية ليست علة الجوهر ولا معلوله ، ولا شرطًا له ، فيلزم جواز خلو الجوهر عن الكائنية .

ثم ولئن سلمنا أنه أمر معقول ولكن ما[٣] الدليل على ثبوته؟

قولكم بأن المتحيز لايتصور مع تحيزه أن يكون خاليًا عن الأكوان . قلنا : لِمَ قلتم أن الجسم لايتصور أن يكون موجوداً [٤] ولا يكون متحيزاً ويكون [٥] تحيزه زائداً على حقيقته[٦] .

٩ كما ذهب/ إليه شيوخكم البصريون والدليل على ذلك وجوه منها : أن العالم بالأجسام عالم فيما لم يزل ؛ فلا بد من معلوم يتعلق به علمه ؛ إذ الإضافة تستدعي المضاف إليه ؛ فكما استحال أن يكون علم بلا عالم ، استحال أن يكون علم بلا معلوم .

والثاني: أن هذه الأجسام الموجودة لايخلو إما أن تكون قديمة ، وهذا قد أبطلتموه ، أو تكون حادثة فتستدعي مؤثراً، وهذا المؤثر يجب أن يتعلق به مثل مابيناه في العالم .

الثالث : أن الأجسام إذا كانت حادثة كانت ممكنة الوجود[٧]. وإلا كان العائد إلى المقدور غير العائد إلى القادر ، لأن القادر قادر على إيجاد الممكنات وغير قادر على إيجاد المحالات ، فلولا إمتياز الممكن عن المحال بأمر عائد إليه وإلا لما حصلت هذه التفرقة . فثبت أن هذا الإمكان عائد إلى الممكنات ، وهو إما أن يكون أمراً وجوديًا أو

---

(١) في الأصل : « فإذا » .
(٢) في الأصل : « شرطًا »
(٣) في الأصل : « لما »
(٤) في الأصل : « أو » .
(٥) في الأصل : « فيكون »
(٦) غير واضحة .
(٧) في الهامش « الحدوث ».

لايكون . والثاني باطل لأنه لافرق بين نفي الإمكان وبين إثبات إمكان نفي علته[1].

فإذن ذلك الإمكان أمر وجودي وهو غير مستقل بنفسه ،لأنه إمكان مضاف إلى الجسم؛ فيجب أن يكون الجسم محلاً له مع أنه لايمكن أن يكون متحيزاً لامتناع قدم المتحيز بدليلكم . فهو إذن غير متحيز وذلك هو هيولي الأجسام .

الرابع : إذا نفينا الجزء الذي لايتجزأ وأثبتنا الهيولي على طريقة الاتصال والانفصال قلنا إن تلك [2] الهيولي لاتلزم الصورة فإن الصورة محتاجة إليها . فلو احتاجت (هي إلى [3] هيولي) يلزم منه الدور وذلك محال . وإن لم تكن بالهيولى حاجة إلى الجسمية أمكن خلوها عنهافثبت أن المتحيزات هيولي غير متحيزة يمكن إنفكاكها عن التحيز .

الخامس/ أن بداية العقول قاضية بأن حدوث شيء لاعن شيء محال . فإذا كان المتحيز حادثًا فلابد له من مادة غير متحيزة متقدمة عليه [4] وسنتتبع[5] الكلام في هذا الوجه عند كلامنا في مسألة المعدوم . ٩ ب

ولئن سلمنا ثبوت الكائنية ولكن لانسلم أنها حادثة .

قوله : لو كانت قديمة فلا يخلو إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها ، أو جائزة الوجود بذاتها.

قلنا : لِمَ لايجوز أن تكون واجبة الوجود بذاتها.

قوله : لو كانت كذلك لَمَا صحَّ أن تعدم وقد[6] تعدم.

قلنا : لانسلم ، ولِمَ قلتم بأنها لم تكن فتظهر[7] ؟ ولئن سلمنا بأنها تعدم ولكن لِمَ لايجوز أن تكون واجبة [1] الوجود بذاتها؟

---

(١) غير واضحة ويمكن قراءتها « عنده إلا أنها لاتتسق مع المعنى

(٢) في الأصل : « ذلك»

(٣) كذا في الأصل وأفضل قراءتها « إليها الهيولى» .

(٤) « عليها » ومصححة في الهامش. على ما هو مثبت .

(٥) في الأصل : « ستتشبع » .

(٦) مضافة في الهامش.

(٧) في الأصل : « وتظهر» .

قوله : بأن واجب الوجود لايصح عليه العدم.

قلنا : هذا منقوض بإستحالة وجود الجسم فيما لم يزل، ولئن سلمنا أن واجب الوجود بذاته لايصح أن يعدم ، ولكن متى ، إذا حصل المُعْدِمُ[2] أم[3] إذا لم يحصل؟ (ع م)[4] فَلِمَ قلتم أنه لايجوز أن يكون واجب الوجود بذاته لايحتاج في وجوده إلى غيره إلى أن يَعْدِمَه مُعْدِمٌ وأنه حينئذٍ كما لو كان واجبًا وجوب[5] الشيء لغيره فيجب وجوده عند وجود ذلك الغير . ثم إذا عارضه معارض يعدمه فإنه يخرج من أن يجب وجوده بذلك الغير . وعلى الجملة فلمَ لايجوز أن يكون شيء يكون الوجود به أولى على وجه لولا معدم يعدمه فإنه من ذاته يستقل في وجوب وجوده ، وعند حصول العدم يعدم كالصوت يكون العدم به أولى ، ويجب عدمه من ذاته لولا موجدٌ له [6] يوجده . كما أنه يوجَدُ بالموجد ، ويعدَم من ذاته من غير معدِم .

ولئن سلمنا أنه لايجوز أن يكون واجب الوجود بذاته ، ولكن لِمَ قلتم أنه لايجوز أن يكون جائز الوجود /بذاته ؟.

قوله : بأنه لو كان جائز لوجود لكان يحتاج في وجوده إلى أمرٍ .

قلنا : لانسلم ، ولِمَ قلتم بأنه لايجوز أن يكون لا لأمر ؟ وبيانه من وجهين :

أحدهما : أنه لو وجب تعليل كل أمر لعلة لزم تعليل علة تلك العلة بعلة أخرى فيلزم التسلسل وإنه محال.

والثاني: إن كل حادث صح حدوثه بعد أن لم[7] يكن صحيحًا ، إذ صحة حدوث الحادث فيما لم يزل محال؛ ثم إن حصول هذه الصحة لا لأمرٍ ، إذ لو كانت لأمرٍ لزم التسلسل لا إلى غاية ، وانه محال . ولئن سلمنا أنه لابد في وجود الجائز[1] من أمرٍ ،

---

(١) في الأصل : «واجب الوجود بذاته» والمثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل : «المعَدَم والمثبت هو الصواب» .

(٣) في الأصل : «أما» .

(٤) انظر المقدمة .

(٥) في الأصل : «وجود» والمثبت هو الصواب .

(٦) في الأصل : «لو» والمثبت هو الصواب .

(٧) مضافة في الهامش .

ولكن متى ، إذا كان وجوده وعدمــه علـــى سواء أم إذا كان مترجحًا أحد طرفيه على الآخر (م ع) ؟.[2].

بيانه أن الحركة والصوت مع جواز وجودهما وعدمهما ، لما كان طرف العدم مترجحاً على طرف الوجود، لم يحتاجا في عدمهما إلى أمرٍ. فلِمَ لايجوز أن يكون موجودٌ جائز الوجود ، والوجوديه أولى فلا يحتاج في وجوده إلى أمر . ثم ولئن سلمنا أنه لايحتاج إلى المساواة في الطرفين ، ولكنَّا نقول بأن جائز الوجود متى يحتاج إلى سبب ، إذا حدث أم إذا لم يحدث؟ (م ع)[3].

وبيانه من وجهين:

أحدهما : إستغناء البناء عن البنَّاءِ حالة البقاء ، وكذلك الحجر المرمى إلى فوق بالقسر ، فإن حركته تبقى بعد مفارقة الرامي .

والثاني: إن الشيء لو احتاج إلى المؤثر حال بقائه لكان ذلك المؤثر إما أن يكون له أثر أو لايكون . فإن لم يكن له أثر كان ذلك الشيء في ذلك الوجود غنيًا عن ذلك المؤثر . فإن كان له أثر فأثره إما أن يكون هو الوجود الأول أو وجود آخر . والأول باطل ،لأن الوجود الأول لما حصل إستحال تحصيله بعينه مرة أخرى/ والثاني أيضًا باطل: أما أولاً: فلاستحالة أن يكون الشيء موجوداً مرتين . وأما ثانيًا : فلأنه بتقدير التسليم يكون المحتاج هو الوجود المتجدد لا الوجود الأول فلا يكون للباقي[4] حاجة إلى المؤثر . فثبت أن جهة الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث .

١٠ ب

وإذا لم تثبتوا أن الذي صح عليه العدم يجب أن يكون حادثًا لايمكنكم أن تثبتوا حاجته إلى المحدث . ولو أثبتم ذلك إستغنيتم عما ذكرتموه من الحجة . ثم إن هاهنا وجوهًا يمكن إيرادها على وجه المعارضة ، كبيان إستحالة أن يكون الجواز علة الحاجة إلى

---

(١) في الأصل : « في »

(٢) انظر المقدمة .

(٣) انظر المقدمة .

(٤) مصححه بالهامش «للثاني» أما في المتن فهي «للباقي» وهو الصواب.

سبب . ثم ولئن سلمنا أن الجواز علة الحاجة إلى سبب ، ولكن لِمَ لايجوز أن يكون موجِبًا ؟.

قولكم بأنه يلزم من امتناع عدم ذلك الموجب إمتناع عدمه للوجهين اللذين ذكرناهما .

قلنا على الوجه الأول : إذا جاز أن يتخلف الأثر عن القادر مع حصول جميع جهات مؤثريته فلِمَ لايجوز أيضًا أن يتخلف عن الموجِب؟.

وعلى الوجه الثاني نقول: لِمَ لايجوز أن يكون مشروطًا بخلوِّه عن سائر الأوضاع، أعني كونه كائنًا في جهة أخرى؟.

قوله : بأنه يؤدي إلى شرط الشيء في نفسه .

قلنا : متى ؟ إذا كان الخلو عن كونه كائنًا في الجهات الأخيرة شرطًا لعينه أم لغيره؟(ع م)[1].

بيانه أنه يجوز أن يحدث عن خروجه عن هذه الجهة إلى جهة أخرى مايكون مانعًا للأخرى الموجبة [2] فيكون إنتفاؤه شرط الإيجاب . بيانه وهو أن مافيه من الثقل يوجب نزوله وإعتماده إلى أسفل على السمت المستوى ›..‹ [3] لما فيه من الطبيعة الأرضية التي تطلب مركزها وذلك بالانجذاب إلى وسط الأرض على السمت المستوي . فإذا خرج عن جهته وصار إلى جهة / أخرى اقتضى مافيه من الثقل نزوله وإعتماده إلى أسفل على السمت المستوي ، وذلك يمنع من الرجوع إلى جهته الأولى. ١١

ولئن سلمنا أنه يؤدي إلى شرط الشيء في نفسه ؛ ولكن لم قلتم بأن ذلك لايجوز؟ ألستم تقولون بأن البياض لاينتفي عن المحل إلا بحلول ضده في محله وهو السواد ، وشرط حلول السواد في المحل انتفاء البياض ، فكان إنتفاء البياض الذي هو حكم حلول السواد في المحل شرطاً لحلول السواد في المحل عندكم ؟ ولئن سلمنا أن خلوَّه عن سائر الأوضاع لايجوز أن يكون شرطًا ، ولكن لِمَ قلتم يجب ألا ينتقل[1] إلا ويعود إلى جهته

---

(١) انظر المقدمة .

(٢) في الأصل : « الموجب»

(٣) حذفت « إذ » ليستقيم السياق.

الأولى إذا ثقل؟[٢].

قولكم : بأنه زال القهر.

قلنا : متى يلزم العود ؟ عند زوال القهر لم يلزم أن يعود إذا لم يحصل الشرط الآخر.

ولئن سلمنا أنه لايمكـن أن يكون موجَبًا ، ولكن لِمَ لايجوز أن يكون مختاراً ؟.

قولكم : كلما كان فعل فاعل مختار لابد وأن يكون حادثًا .

قلنا : أنا أولاً : نمنع [٣] ماذكـرتموه . وثانيًـا : نقيـم الدلالة على بطلانه من وجوه أربعـــة :

الأول : وهو أن العدم السابق ينافي وجود الفعل وفاعلية الفاعل، وما كان منافيًا للشيء لايكون شرطًا له . والعدم السابق لايكون شرطًا لكون الفعل فعـلاً ، ولا لكون الفاعل فاعلاً ؛ فـإذن الفعلية والفاعليـة قد يتحققان عند عدم العدم السابق . فإذن لايجب أن يكون فعل الفاعل المختار حادثًا .

الثـاني : أن المحـدث لـه وجـود حـاصل وله عـدم سـابق ›.‹ [٤] لذاته ‹أي›[٥] أنه مسبوق بالعدم . والمحتاج إلى الفاعل ليس هو العدم السابق لأنه نفي محض ، فلا حاجة له إلى المؤثر . وليس هو مسبوقية الوجود بالعدم لأنها كيفية واجبة الحصول/ لذلك الوجود عند حصول ذلك الوجود . والواجب غنيٌ عن المؤثر ، فبقي أن المحتاج هو الوجود الحاصل . ثم جهة الحاجة إما كونه وجوداً وهو محال، وإلا لزم إحتياج فاعله إلى فاعل آخر بل إلى نفسه لكونه موجوداً ، وأما كونه وجوداً ممكنًا ، فثبت أن جهة الحاجة ليست هى الحدوث بل الإمكان . فإذن المحتاج إلى القادر لايجب أن يكون محدثًا . ١١ ب

الثـالث : إن الممكن حال بقائه ممكنُ الوجود وإلا لانقلب إما واجبًا وإما ممتنعًا . والإمكان علة الحاجة ، فوجب[١] أن يبقى محتاجًا إلى الفاعل . فإذن الباقي يحتاج إلى

---

(١) في الأصل : « ينقل»

(٢) غير واضحة.

(٣) في الأصل : « يمنع»

(٤) حذفت حرف العطف « و » لتستقيم العبارة .

(٢) أضيفة « أي» ليكتمل السياق.

الفاعل . فإذن ليس من شرط الحاجة إلى المؤثر الحدوث .

لايقـال: بأن الشيء حال بقائه يصير أولى بالوجود ، وتلك الأولوية تغنى عن المؤثر .

لأنا نقـول : تلك الأولوية إن كـانت حاصلة حال الحدوث فـيجب الإستغناء عن المؤثر حال[2] الحدوث، وإن كان حصولها لأمر آخر كان الباقي محتاجًا في بقائه إلى تلك الأولوية ، وإلى علة تلك الأولوية بواسطة حاجته إلى الأولوية ، وذلك قول بحاجة الباقي إلى المؤثر.

الرابع : وهو أن الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم ، وهو كيفية زائدة على وجود الحادث ، فهو متأخر عن وجود الحادث المتأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن إحتياج الحادث [3] إلى القادر المتأخر عن علة ذلك الإحتياج. فلو كانت علة الإحتياج هى الحدوث ، لزم تأخر الحدوث عن نفسه بمراتب وهو محال . وإذا لم يكن للحدوث دخل في الإحتياج لم يلزم أن يكون المحتاج حادثًا .

وهذا الذي قررناه هنا هو مذهب القوم دون ماسبق قبله بخلافه.

ولئن سلمنا أن ماذكروه يدل على امتناع العدم على القديم ولكن معنا مايدل على جواز ذلك ، وبيانه من وجوه / خمسة :   ١٢

أحدها : أن حدوث العالم في الأزل ومحدثه الباري لو كانا ممتنعين عندكم فتلك الإستحالة إن كانت لعينها مع أنها قد زالت ، لِمَ لايجوز زوال الواجب لذاته؟ وإن كانت لسبب فيعود فيه ماذكرتم من التقسيم مع أنها قد زالت .

الثاني : أن إمكان العالم فيما لايزال (إما أن [4] يكون) لذاته أو لا لذاته . فإن كان لذاته كـان ثابتًا في الأزل ، وذلك ينافي قطعكم بوجوب حدوث العالم . وإن لم يكن ثابتًا في الأزل مع أنه قد يحدث[1] فإذا جاز أن يحدث الأمور[2] اللازمة لحقائق

---

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : « حالة »

(٣) مضافة بالهامش الأيسر

(٤) مضافة في الهامش.

الأشياء جاز أيضًا أن تزول بعد ثبوتها ؛ إذ لافرق في الفعل بين الطرفين . وإن كانت لسبب كان ذلك الإمكان ممكنًا في نفسه فيفضي إلى إمكانات غير متناهية وذلك محال.
ثم إنها بأسرها تستدعي سببًا ، وكل ماستدعى سببًا فهو ممكن لذاته ، فإذن إن لم يكن هناك إمكان غني عن الجعْل امتنع جُعْل كل تلك الإمكانات. وإن كان هناك إمكان غني عن الجعل فهو حاصل لذاته ، ويعود الكلام الأول .

الثالث : صحة مؤثرية الباري في العالم إن كانت لذاته فيلزم دوامها بدوام ذاته أو لأمر آخر، فيعود التقسيم ، ولا ينقطع إلا عند الإنتهاء إلى واجب الوجود ، ومع ذلك فلم يجب دوام صحة تلك المؤثرية.

الرابع : إن الحادث يصح لذاته أن يكون مقدوراً ، ثم إنه حال البقاء يمتنع أن يكون مقدوراً ، فقد تبدل وجوب المقدورية بامتناعها . وإذا تبدل الواجب الذاتي بالامتناع فلِمَ لايجوز زوال القديم وإن كان من قبل واجبًا ؟ أو نقول : صحة مقدورية الحادث قديم،[3] ، وقد زال ، فلِمَ لايجوز هاهنا ؟.

١٢ ب

الخامس : وهو أن تعلق علم الباري بأن العالم سيحدث يزول عند حدوثه مع / أنه كان عالماً ‹ فيما › [4] لم يزل بأنه سيحدث .

ولئن قلتم : فإن شرطه زال وهو عدم العالم فلذلك زال.

قلنا : إذا جوزتم زوال القديم لزوال شرطه نفى ذلك تسليم ما[5] تدعيه . أو نقول: لو كان زوال القديم محالاً لاستحال تعلقه بشرط يمكن زواله ، فلما صح ذلك علمنا صحة زوال كل قديم.

ثم ولئن سلمنا أن الجسم لايخلو من الحوادث. ولكن متى يلزم من عدم خلوه عن الحوادث حدوثه ، إذا كانت لها بداية ، أم إذا لم تكن ؟م ع [1].

---

(١) في الأصل : « قد يحدد »
(٢) كذا في الأصل.
(٣) هكذا في الأصل ؛ ويمكن قراءتها «قد تم» .
(٤) أضيفت ليستقيم السياق.
(٥) في الأصل : «لما» .

قوله : بأن كل واحد من الحوادث سبقه عدمه سبقًا أزليًا .

قلنا : ماتعنون بالعدم؟ أتعنون به النفي، وهو[٢] نفي الثبوت فحسب ، أو تعنون به أمراً زائداً ؟ إن عنيتم به أمراً زائداً فممنوع . وإن عنيتم النفي ، فلم قلتم أن ذلك يحتمل الإتصاف بصفة أزلية . وأنها متعدده أو متفاوته ؟ فإن هذه الصفات ثبوتية ، فكيف يكون ثبوتها للنفي الصِّرف؟ ثم ولئن سلمنا أنها تحتمل الصفات ولكن لِمَ قلتم أن صفة التفاوت حاصلة [٣] لها حتى يلزم من ذلك إنتهاؤها ؟ ولئن سلمنا أن الحوادث الماضية لها بداية[٤]، فلِمَ قلتم بأن الأجسام إذا لم تنفك عنها وجب أن تكون لها بداية[٥] فإنه لو وجب في المتلازمين تساويهما في الأحكام لزم أن يكون الجوهر عرضًا لإمتناع خلوه عن العرض ، وأن يكون العرض جوهراً وذلك محال.

ولئن سلمنا أن ماذكرتموه يدل على حدوث الأجسام فهاهنا من الشُّبَه مايعارض ذلك .

بيانه من وجوه : الأول : وهو أن العالم لو كان محدثًا لكان له محدث، فما لأجله يكون ذلك المحدث محدثًا ، إما أن يكون حاصلاً بتمامه في الأزل أو لايكون . فإن لم يكن بتمامه حاصلاً في الأزل لم يحصل من بعد إلا لمؤثر آخر والكلام فيه كالكلام في الأول فيتسلسل وذلك محال .

١٣ وإن كان / حاصلاً فمن المعلوم ببديهة العقل أن المؤثر إذا حصل مع جميع الأمور التي باعتبارها تتم مؤثريته فإنه يستحيل تخلف الأثر عنه . فإذن يستحيل تخلف العالم عن الباري. فإذن العالم قديم . لايقال بأن المؤثر في العالم فاعل مختار فيجوز أن يتخلف أثره عنه.

لأنا نقول : هذا المختار إما أنه لايمكنه إيجاد العالم في حال ما ويمكن ذلك في حال آخر فيلزم من ذلك أنه يحتاج إلى مؤثر فيتسلسل وإما ألا يكون حال إلا ويمكنه إيجاده

---

(١) انظر المقدمة .

(٢) في الأصل : «وهى»

(٣) في الأصل : «حاصل» وقد تكون بمعنى «نتيجة» وهى قراءة جائزة إلا أن التصحيح المثبت أنسب للسياق

(٤) في الأصل : «بذاته»

(٥) في الأصل : «بذاته»

‹ فيه›[1] ثم لايخلو إما أن يكون الإمكان كافيًا في وجوده وكان حاصلاً في الأزل فيلزم وجود العالم ‹فيما ›[2] لم يزل ، وإن كان لابد من مرجح فلا يخلو إما أن يكون حاصلاً في الأزل ، أوحصل بعد أن لم يكن حاصلاً . فإن كان حاصلاً وجب حصول العالم ‹فيما›[3] لم يزل ، وإن كان لم يكن حاصلاً ثم حصل فلابد له من مؤثر ويعود التقسيم الأول .

الثاني : العالم صحيح الوجود في الأزل ، وكل ماكان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل. إنما قلنا إنه صحيح الوجود في الأزل لأنه لو لم يكن كذلك لكان ممتنع الوجود ويلزم إنقلاب الممتنع ممكنًا . وقلب الحقائق محال . ولأن ذلك الحكم متجدد فيلزم أن يكون لسبب ، وكل مايكون لسبب فهو مسبوق بإمكان ذاتي ، فيكون الإمكان الذاتي مسبوقًا بالإمكان الذاتي وإنه محال .

أما بيان أن ماكان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل أنا لو قدرنا عدمه في الأزل إستحال أن يوجد في وقت من الأوقات بحيث يكون أزليا ، لأن الذي يحدث في وقت معين لايكون حدوثه في ذلك الوقت موجبًا حصوله في الأوقات الماضية (لأن الشيء الحادث يستحيل أن يتحدد له وجود في الأوقات الماضية)[4] فإذن لو لم يكن موجوداً في الأزل لم يصح/ أن يكون أزليًا لما بيناه فيجب أن يكون أزليًا. ١٣ ب

الثالث : إن كل محدث فهو ممكن الحدوث قبل الحدوث ، والإمكان يستدعي محلاً وهو الهيولي وذلك المحل لو كان محدثًا أيضًا إحتاج إلى محل آخر ولزم التسلسل . وإن كان قديمًا ، فنقول : تلك الهيولي القديمة إما أن تكون خالية عن الجسمية كما ذهب إليه الرازي[1] أو لاتكون كما ذهب إليه غيره . والأول محال لأن الجسمية إذا حصلت

---

(١) أضيفت ليستقيم السياق.

(٢) أضيفت ليستقيم السياق.

(٣) أضيفت ليستقيم السياق.

(٤) مضافة في الهامش.

‹و›[٢] الهيولى ليست في حيز معين فلا يخلو إما أن يحصل في حيز معين وهو باطل لأن نسبة الجسمية إلى كل الأحياز نسبة واحدة ، وإما أن لاتحصل في شيء منها أو تحصل في كليهما[٣] ، وهما أظهر بطلانًا وإستحالة . فثبت أن الهيولي غير خالية عن الجسميه والهيولى قديمة والجسم قديم .

الرابع : وهو أن العالم لو كان محدثًا لكان المؤثر فيه قادراً ويستحيل أن يكون المؤثر فيه قادراً فيستحيل أن يكون العالم حادثًا . بيانه أنه لو كان العالم[٤] حادثا لكان المؤثر فيه قادراً ماانذكره في مسألة إثبات القادرية . وبيان أنه يستحيل أن يكون قادراً وجهان من الكلام :

أحدهما : أنه لو كان قادراً لكان لايخلو إما أن يكون قادراً على الإيجاد في الأزل أو لايكون . ومحال أن يكون قادراً على الإيجاد لأن المعنى من الإيجاد الإخراج من العدم إلى الوجود وذلك ينافي الأزلية . ومحال ألا يكون قادراً على الإيجاد في الأزل لأن علمه [٥] يمكنه ‹ وعدم › [٦] قدرته على ذلك لاتخلو إما أن تكون لعدم المقتضى أو لوجود المانع . والأول إخراج له من القادرية أصلاً والثاني أيضًا كذلك ، لأن ذلك المانع إن كان واجبًا لذاته إمتنع زواله . وإن كان ممكنًا فلابد له من مؤثر ، وذلك المؤثر وإن كان قادراً كان ذلك المانع حادثًا فلا يكون الإمتناع أزليًا ، وإن كان موجبًا لزم من دوام ذلك الموجب دوام ذلك المانع فكان ينبغي ألا يصح وجود العالم / فثبت أن القول بكون المؤثر قادراً يفضي إلى أقسام كلها باطلة .

١٤

الثاني : لو كان قادراً لكان بعد إيجاد مقدوره لايخلو إما أن تبقى قادريته على

---

(١) هو محمد بن زكريا الرازي (أبو بكر) طبيب وحكيم ، ولد في مدينة الري وتوفى في بغداد عام ٣١١ هـ/٩٢٣ م (انظر معجم المؤلفين ٦/١٠)

(٢) في الاصل في " للهيولي "، أضيفت « و » ليستقيم السياق وهو

(٣) في الأصل « كلها »

(٤) مضافة بالهامش

(٥) كلمة غير واضحة مضافة في الهامش .

(٦) أضيفت ليستقيم السياق.

ذلك المقدور أو لاتبقى . والقسمان باطلان فبطل كونُه قادراً . أما أنه يمتنع أن يبقى قادراً عليه لأن القادر كان قادراً على الإيجاد وإيجاد الموجود محال .وأكثر مافي الباب أنه يتجدد له وجود آخر لكنه لايؤثر في وجوده الأول عليه . وبيان أنه يمتنع خروجه عن كونه قادراً عليه لأن القادر كان قادراً لم يزل وكونه قادراً عليه قديم والقديم يمتنع زواله .

لايقال : إن كان يزول لكونه قادراً على المقدور المعين فلا يزول كونه قادراً أصلاً. والإضافة إلى المقدور المعين أمر فرضي لاثبوت له في الخارج .

لأنا نقول : كون الباري تعالى بحيث يمكنه أن يوجد الفعل المعين إما أن يكون له نفسه ثبوت أولا ثبوت له إلا في الفرض والعقل .

والثاني تصريح بنفي القادرية .والقول الأول لايخلو إما أن يبقى ذلك الممكن بعد وجود المقدور في الوجود أو لايبقى ، والقسمان باطلان على مابينا.

قوله : إنه تبقى القادرية بعد الوجود.

فنقول : إن عنيت أن يبقى التمكن من إيجاد فعل آخر ، فلا كلام فيه . وإن عنيت إن يبقى التمكن من إيجاد ذلك الفعل بعينه فقد بينا بطلان ذلك .

الخامس : لو كان العالم محدثًا لكان محدثه قادراً عالمًا على مابينتم ، فإذا كان عالمًا من قبل وجوده بأنه معدوم وبأنه سيوجد . ثم إذا أوجده فلا يخلو إما أن يزول علمه بأنه سيوجد أو لايزول . فلئن زال ، فهو باطل لما يذكره أبو هاشم [1]. ولئن لم يزل فهو باطل لما يذكره أبو الحسين [2]، ولئن بطل القسمان بطل كون العالم محدثًا.

السادس : لو كان العالم محدثًا لكان محدثه مختاراً ، لما ذكرتم ، ثم ذلك الإختيار إما أن يكون لغرض / أو لا لغرض . فإن كان لغرض هو أولى من عدمه . كان الباري مُستكملاً بخلق العالم ، وأنه محال ، ولا يقال : بأن الغرض يعود إلى غيره لا إليه، لأنا نقول : حصول ذلك الغرض ولا حصوله إن كان متساويًا بالنسبة إليه، لم يكن غرضًا

١٤ ب

(١) انظر المقدمة وملحق الأعلام .

(٢) انظر المقدمة وملحق الأعلام .

وإن كان حصوله أولى له من لاحصوله فقد عاد السؤال . وإن لم يكن لغرض كان ذلك ترجيحًا لأحد طرفي الممكن لا لمرجح ، وهو محال.

السابع : وهو أن علة فاعليته ، جوده : وأنه جواد لم[1] يزل . فوجب حصول العالم لم[2] يزل.

الثامن : أن الباري لو لم يكن فاعلاً في الأزل ثم صار فاعلاً فيما لايزال، لكان ذلك تغيراً ، والتغير في ذات واجب الوجود محال .

التاسع : العالم لو كان محدثًا لكان الباري سابقًا على العالم بمدة غير متناهية فيكون حدوث العالم موقوفًا على إنقضاء تلك المدة . ومالانهاية له لايتصور انقضاؤه ، فيتعلق وجوده بإنقضاء مايستحيل إنقضاؤه وهو محال .

العاشر : لو كان العالم محدثًا لصار محدثه محدِثًا له بعد أن لم يكن محدثًا لا لأمرٍ لبطلان الأمر المخصص لفاعليته بحال دون حال ، وأنه[3] محال.

والجواب ‹على›[4] قوله في الاستدراك أنه لايخلو من الحوادث . إما أن تعنوا به أنه لايخلو من حوادث لا أول لها أو من حوادثٍ محصورة لها أول .

قلنا : لا بل نعني بذلك أنه لايخلو من حوادث مطلقًا من غير أن يتعرض لوصف كونها محصورة أو غير محصورة . ثم نبين بالدليل من بعد أن الحوادث لاتكون إلا محصورة متناهية ، فعند ذلك يتبين أن الجسم لايخلو من حوادث محصورة وهو المعني بالحدوث .

قوله : بأن عدم خلو الجسم من الحوادث على تقديرألا يكون لها أول ، لاينتج المطلوب.

١٥ قلنا : ولكن ذلك محال، ولا يلزم من عدم صحة الكلام عند تقدير / باطل بطلان الكلام، فإنا[1] إذا قلنا : كل خمسة فردٌ فهذه مقدمة صحيحة مع أنا لو قدرنا

(١ . ٢) يستحسن قراءتهما « فيما لم يزل » .

(٣) مضافة بالهامش.

(٤) أضيفت ليستقيم السياق.

أن الخمسة منقسمة بمتساويين ، لم تكن الخمسة فرداً . لكن لما كان ذلك التقدير باطلاً، لم يكن ذلك قادحًا في صحة الكلام ، وكذلك هاهنا.

قوله : بأن المقدمة الثانية إعادة الدعوى مع ضم دعاوٍ أخَر إليها .

قلنا : لانسلم . بيانه وهو أن المطلوب هاهنا ثبوت الحدوث للأجسام ومن الجائز أن يكون لشيء صفات بعضها بينة الثبوت وبعضها غير بينة الثبوت . وهذا للشيء بين الثبوت لما هو بين الثبوت له . فلا جرم ‹ أن ›[2] يُكتسب اللازم المجهول بواسطة اللازم المعلوم ، والحدوث مجهول الثبوت ‹ و ›[3] الجسم معلوم الثبوت لما[4] لايخلو من الحوادث . وعدم الخلو من الحوادث يكون معلوم الثبوت للجسم ، فتصير تلك النسبة المجهولة معلومة بواسطة النسبتين المعلومتين . فظهر أن المقدمة الثانية ليست إعادة الدعوى

قوله : المنتج إما أن يكون أحد المقدمتين أو مجموعهما.

قلنا: زعم أبو الحسين أن المنتج هو المقدمة الكلية بشرط حصول المقدمة الجزئية ، وزعم غيره أنهما منتجتان[5] ، وعلى كل حال ، المنتج هو مجموعهما ، سواء كانتا[6] مؤثرتين أو إحدهما[7] بشرط الأخرى .

قوله : إحتياج النتيجة إليهما يستدعي وجودهما معًا وأنه محال.

قلنا : لا نسلم . بيانه أن العلم إما تصور وإما تصديق . فأما التصوران فبيان أنه يجوز إجتماعهما أنا[1] إذا حكمنا بشيء على شيء فلابد أن يحضر في ذهننا حال[2]

---

(١) مضافة فوق السطر وغير واضحة .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق.

(٣) أضيفت ليستقيم السياق.

(٤) كذا في الأصل ويستحسن قراءتها «لأنه» .

(٥) في الأصل : «منتجان».

(٦) في الأصل : «كانا».

(٧) في الأصل : «أحدهما»

ثبوت ذلك الحكم تحقيق معنى الموصوف ومعنى الصفة ، وإلا لامتنع ذلك الحكم . وأما

١٥ ب التصديقان فبيان أنه يجوز إجتماعهما أنه يمكننا أن نعقل تلازم القضايا وتعاندها/ فإنك إذا قلت إن كان المكلف مطيعًا كان مستحقًا للثواب ولم يكن مستحقًا للعقاب فلولا أنا في الزمان الواحد نعلم أن المؤمن مطيع وأنه مستحق الثواب لامتنع حصول العلم بكون أحدهما لازمًا للآخر، لأن الحكم بالأرجحية[٣] والملزومية يستدعي العلم بكل واحد منهما.

قوله : إذا لم يكن واحد[٤] منهما مؤثراً عند الإنفراد فالمجموع لايكون مؤثراً .

قلنا : لاشك أن المقدمتين عند إجتماعهما يحصل لهما وصف الاجتماع ، والطريق الذي عقل حصول وصف الاجتماع لهما وإن امتنع حصوله لأحدهما فليعقل أيضًا ذلك في النتيجه .

قوله : إذا قلنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جنس فهما صادقتان منتجتان[٥] لأن كل إنسان جنس وهو كاذب[٦] فعلمنا فساد هذا النظم .

قلنا : لانسلم بأن هذه المقدمة وهو أن كل حيوان جنس مقدمة صادقة ، لأن المعنى بقولنا إن كل حيوان جنس أن كل واحد من الأفراد التي توصف بالحيوانية جنس وذلك باطل ، وأن كل شخص من الإنسان يوصف بالحيوانية مع أنه ليس بجنس وإنما الحيوان الموصوف بكونه جنسًا هو المعنى الكلي المرتسم في الذهن.

قوله : إن دل امتناع خلو الجسم عن كل الكائنات على حدوثه فقد دل امتناع لاخلوه عن كلها على ما قدمه[١].

---

(١) في الأصل : «لأنا».

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) غير واضحة والقراءة المثبتة هي الأقرب للمعنى .

(٤) في الأصل : واحداً .

(٥) في الأصل : «صادقان منتجان».

(٦) في الأصل : غير واضحة والقراءة المثبتة هي أقرب قراءة ممكنة ، وإن كان الأقرب إلى السياق قراءتها : « وهي كاذبة» أي المقدمة كما سيظهر في السطور التالية .

قلنا: لانسلم إن قولنا يمتنع خلو الجسم عن كل الكائنات نقيض لقولنا يمتنع لا خلوه عن كل الكائنات[٢]، فكيف وهما مجتمعان على الصدق ؟لأن الحق هو أن الجسم أبداً موصوف

بمكانية واحدة ، فنقيض قولنا يستحيل خلوه عن الكل لأنه لايستحيل خلوه عن الكل لا أنه مستحيل لا خلوه عن الكل . ولئن سلمنا أن استحالة الخلو عن الكل يناقضها استحالة اللا[٣] خلو عن / الكل ، لكن لانسلم أن اللازم عن أحد النقيضين يكون ١٦ نقيضًا للازم[٤]عن النقيض الآخر. ألا ترى أن الضدين يتشاركان في الدخول تحت جنس واحد فبطل ماقالوه ، وكذا السواد والبياض يتشاركان في المنافاة للحمرة ، وكذا العلم والجهل يتشاركان في حكم الإحتياج إلى الحياة.

قولـه : ماتعنـون بالحدوث ؟ قلنـا : نعني به أحد الوجهين اللذين ذكرتموهما. .

قولـه : أقسام التقدم الذي عقلناها خمسة ، فإما أن تعنوا واحداً منها أو غيرها .

قلنا : لانسلم أن ليس هاهنا قسم آخر، والدليل على كونه معقولاً أن عقلنا تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، مع أنه لايمكن أن يكون التقدم فيها بأحد هذه الأقسام التي ذكرتم. أما الأقسام التي هى غير قسم التقدم الزماني، فلا إشكال فيه أنها لاتنافي فيه[٥]، وأما التقدم الزماني فكذلك ، لأنه لو كان تقدم الأمس على اليوم بالزمان لزم أن يكون الزمان زمانيًا ويتسلسل إلى غير نهاية، ولزم أيضًا أن يكون تقدم الباري على الحادث المعين زمانيًا وذلك باطل، ولما كان معلومًا بالضرورة تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض وتقدم الباري على الحادث المعين ، وثبت أن هذا التقدم ليس لأحد الوجوه الخمسة ، ثبت أن هاهنا نوعًا سادسًا من التقدم ، وإذا كان كذلك بطل ماقالوه ، ولا حاجة إلى تسميـة هذا التقدم باسم خاص من بعد أن عقلنا ذلك وأثبتناه

---

(١) أضيفت ليستقيم السياق.

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) في الأصل : «ألا» .

(٤) في الأصل « للازم »

(٥) كذا في الأصل ، ويفضل قراءتها : « في أنها لاتنافيه » أو : « فيه لأنها لاتنافيه»

بالعقل ، ولإن إحتجنا سميناه بالتقدم الذهني . فإذن أجزاء الزمان تترتب بعضها على بعض ؛ ويترتب وجود الحادث على عدمه .

قوله : لانسلم[1] بأن حصول الجسم في الحيز أمر زائد عليه .

قلنا : هذه مطالبة بما هو معلوم بالضرورة ، وما ذكرتم من الشبه جارية مجرى شبه السوفسطائية . فلا يشك العاقل لأجلها في العلوم الضرورية، فإن العلوم النظرية متفرعة عن العلوم الضرورية / لما علم أنه لابد في الآخِرِ[2] من الانتهاء إلى العلوم الضرورية وإلا[3] يتسلسل إلى غير غاية . فلو كان ذلك قادحًا في العلوم الضرورية مع أنه يتفرع عليها كان ذلك قادحًا في نفسه ، ولا وجه أبلغ في فساد الحجة من كونه قادحًا في نفسه . ثم ولئن سلمنا أن ليس ذلك بضروري (بل يحتاج في إثباته إلى استدلال لكي نستدلِ عليه بما ذكرناه في تبدل المتحركية)[4] بالساكنية مع بقاء ذات الجسم في الحالين.

١٦ ب

قوله : لانسلم أن الذات باقية في الحالين.

قلنا : إنا[5] نعلم بالضروره أن هذا الزيد هو[6] الذي شاهدناه أمس ‹و ›[7] لا يشك أحدنا في نفسه وإبنه وأمثال ذلك من أقربائه ويعرفهم أنهم هم الذين كانوا من قبل.

لايقال : بأن المسلمين وصفوا الله تعالى بالقدرة على أن يخلق مثل زيد في صورته .

لأنا نقول: هذا جائز من حيث القدرة ولكن نعلم بالضرورة أن الله لم يفعل ذلك الجائز، وإن جاز أن أشك في غيري فلا أشك في نفسي ؛ فإني أعلم من نفسي أني أنا الذي[1]

---

(١) في الأصل : «لان نسلم» .

(٢) في الأصل : « الآخرَة»

(٣) يمكن قراءتها « وألا » .

(٤) الجملة بين القوسين مضافة في الهامش وتصعب قراءتها.

(٥) « نا » أضافها الذي طابق هذه النسخة على الأصل غير المعروف وهو الذي أضاف الإضافات الموجودة على هامش المخطوطة

(٦) مستدركة فوق السطر.

(٧) أضيفت ليستقيم السياق.

كنت موجوداً قبل ذلك.

قوله : بأن تبدل أحدهما بالآخر لا[٢] يدل على وجود أحدهما ، كما أن تبدل الإمتناع، بالصحة في الشيء الواحد لم يدل على ذلك .

قلنا : لانسلم بتبدل الإمتناع والصحة في الشيء الواحد ، فإن ذلك لو جُوِّزَ فإنه يرفع الثقة في جميع المحالات ، ولا يمكن أن ينقلب المحال صحيحًا في بعض الأوقات ، بل نقول المحال ‹ هو ›[٣] وجود الفعل الأزلي وهذا المعنى مازالت الإستحالة عنه في شيء من الأوقات ، والممكن هو وجود الفعل فيما لايزال وذلك ماكانت الصحة زائلة عنه في شيئ من الأوقات .

قوله : الحدوث يتبدل بالبقاء من غير أن يكون واحد منهما أمراً ثبوتيًا .

قلنا : الحدوث عبارة عن حصول الذات ‹ في ›[٤] الزمان الأول ، والبقاء عبارة عن حصولها في الزمان الثاني، فالحصول في كلتي[٥] الحالين لم يتبدل وأما المتبدل هو النسبة إلى الأزمنة فقط ، وذلك لايمكن أن يكون ثبوتيًا وإلا لكان لذلك الأمر نسبة أيضًا إلى ذلك الزمان فيتسلسل / وأما الكائنية فهي وإن كانت[٦] عبارة عن النسبة **١٧** إلى الأحياز والأمكنة لكنها أحوال مدركة بالحس والمشاهدة فهي لامحالة تكون أموراً ثبوتية .

وقوله : المتحركية والساكنية غير مشاهدة .

قلنا : قد (بينا أنا)[٧] نفرق بين الحالين بالحس كما نفرق بين الأسود والأبيض . فإنكاره مكابرة وعدم الإحساس بهما في الصورة التي ذكرتموها لايدل على كونهما غير مدركين في ذاتهما ، فإن من الجائز أن يكون الشيء مدركًا في نفسه وإن لم ندركه في

---

(١) مضافة بالهامش.
(٢) مستدركة فوق السطر .
(٣) أضيفت ليستقيم المعنى
(٤) أضيفت ليستقيم المعنى .
(٥) في الأصل :« كلى »
(٦) في الأصل « كان »
(٧) مضافة بالهامش.

بعض الأحوال لجواز أن تكون بعض الشرائط مفقودة في ذلك الموضع .

قوله : ولم لايجوز أن يكون (المستدل به كون)[1] أحدهما ثبوتيًا دون الأخر.

قلنا : الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متباينة والسكون عبارة عن حصولٍ واحدٍ في حيزٍ واحدٍ. والتفاوت بين الحركة والسكون إنما هو بالدوام وعدم الدوام . وإذا كان كذلك فمتى ثبت في أحد الحصولين أنه أمر ثبوتي لزم في الآخر كذلك ضرورة موافقتهما في الحقيقه.

قوله : ماذكرتموه معارض بأمور.

قلنا : أولاً المعارضة لاتمتنع في[2] العقليات فإن المستدل مطالب بما يفيد القطع واليقين. ثم إن ماأتى به من الدليل لايخلو إما أن يكون كافيًا في إفادة ماطولب به من القطع واليقين بدون نفي العارض (أو لاينفع ذلك في نفي العارض)[3] حتى يحصل القطع ، فإن كان لابد من ذلك بإذن ماأتى به من الدلالة لايكفي في إفادة القطع فيلزمه نفي العارض سواء أورده المعترض أو لم يورده . ثم إذا أقام دلالة على نفي المعارض فيحتاج إلى إقامة دلالة أخرى لنفي معارض تلك الدلالة فيتسلسل ‹ لا ›[4] إلى غاية وإنه محال ، فحينئذ يتوقف حصول القطع على أمر محال فيفسد باب النظر والجدال . وإن كان ماأتى به المعلل كافيًا في إفاده العلم فهو المطلوب، وعند ذلك لايحتاج إلى الإشتغال بالجواب عن المعارضة إذ لايتخيل إفادة القطع بما ذكره المعلل وهذا جواب/ يصلح[5] دفعًا عن المجادلة . وأما عند التحقيق فلابد من الجواب عن كل واحد من أسألة[6] المعارضة . **١٧ ب**

قوله : الحركة لو كانت موجودة لكانت إما أن تكون مركبة من أمور غير قابلة للقسمة

---

(١) في الأصل :" المستدل بكون " وهي مضافة بالهامش.

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) مضافة بالهامش.

(٤) أضيفت ليستقيم السياق..

(٥) مستدركه بالهامش .

(٦) في الأصل : أسولة

أو لاتكون .

قلنا : لاتكون قابلة للقسمة .

قوله : فإنه يبطل بالدلاله التي[1] تنفي الجزء الذي لاينجزأ .

قلنا : قد أجاب عنه القائلون بالجزء الذي لايتجزأ فذلك مذكور في موضعه .

قوله : بأن الجزء إذا حرك من جزء إلى جزء فمتى تكون الحركة موجودة.؟

قلنا : عندما يلاقي بكليته الجزء الثاني.

قوله : فإن ذلك تمام الحركة وانقطاعها.

قلنا : إذا حصل في الجزء الثاني عقيب حصوله كائنا في الجزء الأول فإنه في أول الأوقات يسمى حركة ، فإذا استمر ولم يخرج إلى حيز آخر فإنه يسمى فى الوقت الآخر سكونًا . ولهذا قالوا بأن الحركة تصير سكونًا . فأما الجواب على قول من لايرى الجزء الذي لايتجزأ أحداً فيغمض جداً ، وفيما ذكرناه كفاية .

قوله : الحصول في الحيز أمر نسبي فوجوده في الخارج يستدعى وجود الخير.

قلنا : لانسلم ، بيانه : وهو أن العلم إما نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم ، أو كيفية ذات نسبة ، ثم إنا نعلم المحالات ولا وجود لها البتة في نفسها ، مع أن النسبة التي هى العلم موجودة فصح أن وجود النسبة لايستدعي وجود كلى المنتسبين.

قوله : فإن الكائنية لها نسبة إلى محلها .

قلنا : نحن إنما أثبتنا الكائنية أمراً وجودبًا بهذا الدليل وهو أنا قلنا : إذا رأينا الجوهر الواحد تحرك بعد أن كان ساكنًا . فعلمنا أن المستبدل غير المستمر . فلو كانت الكائنية الواحدة بهذه المثابة وهو أن تحلي تارة محلاً وتارة تخرج عنه وتحل محلاً آخر لكانت نقيضًا لما ذكرنا ه من الدليل /ولو لم[2] يكن كذلك لم يلزم . ١٨

قوله : فإن اللازم للجسم إما كل الكائنبات أو كائنية واحدة سعينة أو كائنية مبهمة .

---

(١) في الأصل « الذي »

(٢) في المتن: « فلما لم » وهى مصححة في الهامش بالعبارة التى أثبتناها هنا وهى «ولو لم » التى يستقيم بها المعنى تمامًا

قلنا : هاهنا قسم آخر وراء هذه الأقسام . بيان أن كل شيء له حقيقة ثم يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص أخرى ، والتعينّ مرة والإبهام أخرى ، وهى من جهة أنها كائنيـة مغايرة لتلك القيود فلا نقول الجسم يلزمه كل[1] كائنية أو كائنيـة معينة أو مبهمة بل الجسم يلزمه الكائنية من حيث هى كائنية (وهى حقيقة)[2] معينه ولها وحده نوعية . فالجسم يقتضي تلك الحقيقة ولا يقال : أن تلك الحقيقة أمر لايوجد إلا في الذهن فكيف يكون لازمًا للجسم؟ لأنا نقول: إنا جعلنا الكائنيـة من حيث هى هى اللازمـة للجسم من غير قيد زائد على هذه الحقيقة . والذي ذكرتموه من الكائنية الذهنية هى إما كائنية كلية أو كائنية مبهمة ، فهى تكون مقيدة بقيد الكلية أو بقيد الإبهام وليس كلامنا فيه بل في الكائنية من حيث هى كائنية فقط.

قوله : الكائنية ليست علة للجسم ولا معلولاً ولا شرطًا فوجب جواز خلو الجسم عنها.

قلنا: الجسـم مـن حيث كونـه جسمًا علة للكائنيـة من حيث هى كـائنيـة ، فـتلك الحقيقة لازمـة للجسم معلولة لـه ، والعلة لاتنفك عن المعلول ولا يلزم فيه الدور.

(قوله : العلـم بأن الجسـم متى كان موجوداً كان حجمًا حتى تلزمه الكائنية)[3].

قلنا : نحن لانعني بكون الجسم مـوجوداً إلا كونه جسـمًا. فإذا سلمتم حدوث كونه جسـمًا فـقد سلمتم حكم المسألة . ونحن إنما نسعى لإثبات حدوث الجسم لأجل إثبـات الصـانع فـإذا صح لنا حـدوث الجسم بهـذا التـفـسـيـر أمكننا إثبـات الصـانع بذلك على مانبينه.

قوله : لانسلم بأن الكائنية حادثة.

قلنا : لأنهـا لو كـانت قـديمة فـلا تخلو إمـا أن تـكون واجبـة الوجـود بذاتهـا أو جـائزة الوجـود بذاتهـا . ولا يجـوز أن تكون واجـبة الوجـود بذاتهـا لما ذكـرناه من الوجـهين . أحدهما : / أنهـا لاتسـتقل في وجـودها بذاتهـا . والثـاني: أنهـا تعدم فـإن[1] كل حجم ١٨ ب

---

(١) مضافة بالهامش

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) مضافة بالهامش.

يصح خروجه عن حيزه لأنه لو وجب لكان لايخلو إما أن يكون ذلك الوجود للجسم لكونه جسمًا أو لأمر زائد على كونه جسمًا. لايجوز أن يكون لكونه جسمًا لوجهين: أحدهما : أن كل جسم فإنه يصح كونه في أية[2] جهة كانت ، ولا يختص لكونه جسمًا بإحدى الجهات فإنه ضروري. والثاني:أن الأجسام مشتركة في كونها أجسامًا فلو لزم كون كل جسم في جهة للزم في غيره، فيلزم حصول الأجسام كلها في تلك الجهة.

ولا يقال : الإشكال على هذا من وجوه : أحدها : أن قسمتكم هذه قاصرة غير حاصرة[3]، لأن من الأقسام أن نثبت ذلك لا لأمر . وبيان هذا الإشكال من وجهين ، إجمالاً وتفصيلاً . أما إجمالاً فإنه لو وجب تعليل كل أمر بعلة لزم تعليل تلك العلة بعلة أخرى ولزم التسلسل. وأما تفصيلاً فبيانه من وجهين : أحدهما : أن الوجوب أمر عدمي لايقابل الإمكان والأمكان وجودي لأنه يقابل الإمتناع والأمتناع عدمي والأمور العدمية لاتستدعي أمراً .

الثاني : لو سلمنا كونه أمراً وجوديًا ولكن لايمكن تعليله لأن كل ماحتاج إلى العلة كان ممكنًا في ذاته فلو عللنا الوجوب لزم أن يكون الوجوب ممكنًا لذاته فينقلب الوجوب إمكانًا وهو محال.

لأنا نقول : نحن إنما تكلمنا في مقام تعيين الأمر بعد الفراغ من معرفة الحاجة إلى مطلق الأمر، وذلك أن الوجوب صفة الحصول ، فإذا لم يكن حصول الجسم في الحيز مستقلاً بنفسه فكيف يكون الوجوب المحتاج إليه مستقلاً بنفسه ؟

١٩ قوله :/ لو كان كل حكم معللاً بعلة لكانت علية العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل.

قلنا: علِّية العلة معللة بذاتها فلا يلزم التسلسل .

قول : لو كان الوجوب معللاً لكان قولنا لذاته .

---

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) في الأصل : أي.

(٣) في الأصل « حاضرة »

قلنا : إن عنيتم بكونه ممكنًا أنه غير مستقل ‹ في ›[1] وجوده بل هو في وجوده ومعقوليته تبع للغير ، فلم قلتم أن الوجوب ليس كذلك ؟ بل صريح العقل يشهد بأن الوجود حكم تابع في الثبوت والتصور للغير . فإن عنيتم به أمراً آخر فاذكروه حتى نتكلم عليه . لايقال : سلمنا أن القسمة حاصرة ، وأنه لابد للوجوب من أمر . ولكن لم قلتم أن ذلك ليس لكونه جسمًا ؟

قوله : أنه لكونه جسمًا يصح كونه في أي جهة من الجهات .

قلنا : بلى، ولكن صحة كونه في الجهات حكم ، وحصول ماصح عليه حكم آخر ، فلم قلتم بأنه إذا كان أحد حكميه عامًا كان الآخر مثله ؟.

وأما قولكم في الوجه الثاني أن الجسمية أمر مشترك بين الأجسام ، والإشتراك في العلة، يوجب الإشتراك في الحكم.

قلنا : أتعنون[2] بكونه جسمًا شاغلاً للحيز وكونه مانعًا للغير عن أن يحل بحيث هو، أم الأمر الذي لأجله يكون كذلك ؟ إن عنيتم الثاني فلا نسلم ، وإن عنيتم الأول فنسلم ، ولكن ذلك الذي أثبتم فيه الإشتراك إنما هو حكم من أحكامه ، فلا يلزم من الإشتراك في الحكم الإشتراك في العلة . والدليل على أن الجسم بالمعنى الثاني لايمكن أن يكون مشتركًا بين أفراد الأجسام أنها لو كانت مشتركة لكان يعين كل واحد من الأجسام زائداً على جسمية لأن مابه الإشتراك غير مابه الامتياز ، وكون ذلك التعين زائداً محال، وأن بإنضمام ذلك الزائد إلى الجسمية / في الخارج يتوقف على حصول الجسمية في الخارج وحصول الجسمية في الخارج يتوقف على الأمر الذي به تعين فيلزم الدور وهو محال. ولئن سلمنا كون الجسمية مشتركًا لكن لانسلم أنه يلزم من الإشتراك في المؤثر الإشتراك في الأثر . ويدل على ذلك أمور أحدها : أن الذات حال[3] الحدوث يجب إفتقاره إلى المؤثر وحال البقاء يمتنع إفتقاره إليه مع أن الذات واحدة في الحالين ،

١٩ ب

---

(١) أضيفت ليستقيم المعنى .

(٢) في الأصل : « تعنون».

(٣) في الأصل : « حالة » .

ومعلوم أن التفاوت بين المثلين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة[1] في الحالين ، وإذا جاز أن ينقلب حال الشيء الواحد من الوجوب الذاتي إلى الإمتناع الذاتي بحسب الزمانين فلأن يجوز ذلك في المثلين أولى ، وأيضًا فلأن الجوهر الحادث مثل الباقي ثم لايلزم من تماثلهما تساويهما في صحة المقدورية وامتناعها فكذلك هنا .

والثالث : وهو أن الممكن المعين محتاج إلى مؤثر معين وعلة تلك الحاجة هي الإمكان لأنا لو دفعنا الإمكان بقي إما الوجوب ، وإما الإمتناع وهما غنيان عن المؤثر ، ثم إن الإمكان مشترك بين الممكنات، ولا يلزم من إشتراكها في الإمكان إشتراكها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين أو إلى ذلك الشرط المعين ، فعلمنا أنه لايلزم من الإشتراك في المقتضى الإشتراك في الحكم .

لأنا نقول : أما قوله على الوجه الأول أن حكم الصحة يكون عامًا دون حكم الثبوت.
قلنا: إذا سلمتم أن الجسم لكونه جسمًا كما يصح كونه في هذه الجهة يصح كونه في غيرها، فصح لكونه جسمًا ألا يكون في هذه الجهة بل في غيرها ، فمع صحة ألا يكون فيها يمتنع أن يجب كونه فيها ، لأن بين صحة ألا يكون فيها ووجوب كونه فيها تنافيًا.

٢٠ وأما قوله على الوجه الثاني لم قلتم بأن الأجسام مشتركة/ في كونها أجسامًا على تفسير كونها مؤثرة في حكم الشغل للجهة .

قلنا : المرجع في تماثل المتماثلات وإختلاف المختلفات إما إلى العقل أو إلى الحس وهما حكمان يتساوى الأجسام في الجسمية لأن المعقول من الجسمية الإمتداد في الجهات الثلاثة. فصريح العقل شاهد بأن هذا القدر غير مختلف في أفراد الاجسام .
وأما في الحس فلأن كل جسمين متساويان فيما عدا الجسمية من الصفات فإنه يلتبس أحدهما بالآخر حتى يظن أن أحدهما هو الآخر. فلو كان الإختلاف في الجسمية حاصلاً لما حصل هذا الالتباس .

قوله : لو كانت الجسمية أمراً مشتركًا لتوقف وجوده الخارجي على إنضمام المعين

---
[1] في الأصل : « الواحد »

إليه وتوقف انضمام المعين إليه على دخولـه في وجوده الخارجي.

قلنا: هذا إنما يلزم إذا جعلنا الأمر المعين أمراً وجوديًا زائداً على تلك الحقيقة . وأما إذا لم نقل بذلك بل جعلناه عبارة عن قيد عدمي، وهو أنه ليس هو غيره فاندفع هذا الإشكال . والذي يدل على أن التعين ليس يمكن أن يكون أمراً ثبوتيًا هو أنه لو كان كذلك لكان له تعين آخر فيلزم التسلسل.

قوله : التفاوت بين المثلين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في حالين .

وإذا عقل وجوب إتصاف الذات بالمقدورية في حالة وإمتناع إتصافها بها في حالة أخرى فلِمَ لايجوز أن يكون أحد المثلين مقتضيًا حكمًا دون الآخر.

قلنا : هذا إنما يلزم إذا جعلنا الحقيقة وحدها مقتضيه لصحة المقدور من حيث هى تلك الحقيقة ، ثم إنها تقتضي تارة ولا تقتضي أخرى ، ونحن لانقول ذلك ، بل نقول الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدورية ، وفي زمان البقاء فقد الشرط فلا جرم يزول الحكم.

٢٠ ب قوله : الباقي مثل / الحادث ثم لايلزم من تماثلهما تساويهما في صحة المقدورية .

قلنا: إنما يلزم ذلك لما ذكرناه أن صحة المقدورية ليست معللة بالذات وحدها بل بالذات بشرط الحدوث فاندفع[1] الإشكال . وعلى أن كثيراً من الناس زعموا أن الباقي يحتاج إلى السبب كما كان محتاجًا إليه في حال حدوثه.

قوله : الممكن المعين إنما يحتاج إلى المؤثر المعين لإمكانه، ثم إن الإمكان يتحقق في سائر المواضع مع عدم الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين[2] .

قلنا : لانسلم أن بإمكان الممكن[3] المعين علة لإحتياجه إلى المؤثر المعين بل هو علة لاحتياجه إلى نطلق المؤثر . ثم إن ذلك المؤثر المعين علة لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعين ، فإمكان المعلول ممكن فخرج[4] إلى مؤثر مطلق، فلا جرم متى تحقق الإمكان تحققت الحاجة المطلقه. وأما تعين المؤثر فإنما جاء من خصوصية ذات المؤثر ، وتلك

(١) في الأصل : « وتدفع»
(٢) مضافة بالهامش
(٣) مضافة بالهامش.
(٤) السياق فيه خلل.

الخصوصية غيرمشتركة بينه وبين سائر المؤثرات فاندفع الإشكال. وأما بيان أنه لايجوز أن نكون لأمرزائد على الجسم فلأن[1] ذلك الزائد لايخلو إما أن يكون قادراً أو موجبًا ، فإن كان قادراً والقادر هو الذي يصح فيه أن يفعل وألا يفعل وكما يصح منه السكون في هذه الجهة ، صح منه بكونه فيها أو بكونه في جهة أخرى، فيكون خروجه عن هذه الجهة ممكنًا ، وإن كان موجبًا لم يصح لما بيناه أن الأجسام متساوية ، ولم يصح أن يكون الموجب مع أحد الأجسام المتساوية من الاختصاص ماليس له مع الآخر . فلئن قيل إن أحد الأجسام يكون[2] موصوفًا بصفة لأجلها يكون أولى بالاختصاص ، نقلنا الكلام إلى تلك الصفة أنها لمَ اختصت به دون ماسواه فيما[3] يساويه ، فيلزم التسلسل لا إلى غاية وأنه محال .

٢١ قوله : سلمنا أن يصح خروجه عن الجهة ولكن لم قلتم / بأنها تعدم ، ولم لايجورز أن تكمن تارة وتظهر أخرى.

قلنا : نحن إنما نعني بالكائنية كون الجسم مختصًا بالجهة ، واختصاصه بجهة اليمين لايمكن أن يبقى مع الاختصاص بجهة اليسار . أما إذا أريد بالكون المعنى الموجب للكائنيه فالسؤال لازم له دوننا.

قوله : سلمنا أنه يعدم ولكن لمَ لايجوز أن يعدم وإن كان واجب الوجود بذاته ؟.

قلنا : لأن[4] تفسير واجب الوجود بذاته هو الذي يستحيل عليه العدم لذاته ، كما أن المحال لذاته هو الذي يستحيل عليه الوجود نحو الجمع بين الضدين ، وكما لايتصور أن يوجد المحال لهذا التفسير إستحال أن يُعدم واجب الوجود بذاته.

قوله : بأن هذا ينتقض بإستحالة وجود العالم فيما لم يزل وأنه يزول.

---

(١) في الأصل : « فإن »
(٢) في الأصل « تكون »
(٣) في الأصل « فما » .
(٤) في الأصل : «لا» .

قلنا : لانسلم بأنه أمر وجودي على مانقرر .

قوله :متى لايعدم واجب الوجود إذاحصل المعدم أم إذا لم يحصل؟.

قلنا : إذا علم واجب الوجود على التفسير الذي بينا ، علم إستحالة أن يوجد له معدم. لأن المعدم إنما يعدم مايمكن عدمه وقد بينّا أنه يستحيل عدمه في ذاته .

قوله : هب أنه جائز الوجود لكن لم قلتم بأنه يحتاج في وجوده إلى أمر؟ .

قلنا : لأن ماجاز أن يوجد وجاز ألا يوجد فإن وجد فإن بديهة العقل تحكم بأنه لابد في وجوده من أمر.

قوله : لو وجب تعليل كل أمر بعلة لزم تعليل علّية العلل ولزم التسلسل.

قلنا : إذا عللت[1] علية العلة بذاتها انقطع التسلسل لما ذكرناه .

قوله : فإن كل حادث يصح حدوثه بعد أن لم يكن.

قلنا : الجواب عنه من وجهين . أحدهما: أنا نمنع أن تكون الصحة أمراً وجوديًا على ماذكرناه .

٢١ ب والثاني : إن سلمنا ذلك فلا نسلم أنه أمر متجدد . ولم قلتم/ أنه لايجوز أن تكون صحة وجود الحادث في المستقبل أزليا[2] على ماذهب إليه بعض الشيوخ .

قوله : متى[3] لن يحتاج في وجوده إلى أمر ، إذا كان وجوده وعدمه على سواء أم إذا كان[4] الوجود[5] به أولى ؟. قلنا كونه بهذه الحال[6] التي سميتموها أو كونه الوجود إما أن يجوز معها الأثر ، بحيث لو لم يوجد بالعقل والعقل يأبى ذلك أو كان لايجوز بل يستحيل . فإن إستحال أن «لا»[7] يوجد فهو الذي سميناه بواجب الوجود،

---

(١) في الأصل : «علل»

(٢) كذا في الأصل، والأفضل قراءتها أزلية.

(٣) ومستدركة بالهامش.

(٤) مضافة بالهامش.

(٥) في الأصل : " الوجد "

(٦) في الأصل :الحالة

(٧) أضيفت ليستقيم السياق.

وهو القسم الثاني وإن كان يجوز ألا يوجد فقد ذكرنا أن بديهه العقل تقتضي فيما كان يجوز ألا يوجد ثم يوجد[1] أنه لابد في وجوده من أمر . وأما ماذكره من الحركة والصوت فالجواب عنه من وجهين .

أحدهما : أن هذا لايَردُ لأنا إنما إدعينا أنه لابد في وجود الجايز من أمر ، ومن ضرورة توقف وجود الجائزعلى[2] وجود الأمر المؤثر أنه إذا لم يوجد ذلك الأمر المؤثر في وجوده ألا يوجد ذلك الجائز وإلا بطل توقف وجوده على وجود ذلك الأمر المؤثر، فعلى هذا يكفي في عدم الصوت وأمثاله أن لايوجد مايؤثر فيه[3] .

والثاني : أنا لانسلم أن الصوت يعدم من غير معدم.

قوله : بأن جائز الوجود متى يحتاج في وجوده إلى سبب إذا حدث أم إذا لم يحدث ؟.

قلنا : مجرد الجواب يكفي على ماذكرنا .

قوله : البناء يستغنى عن الباني حال بقائه .

قلنا : المحتاج إلى الباني ليس[4] هو تماسك أجزاء البناء في مواضعها بل إنتقل تلك الأجزاء من موضع إلى موضع . وأما بقاؤها مستقرة في أماكنها فإما أن تكون لأن الله تعالى يخلق فيها الأكوان حالاً بعد حال على ماذهب إليه بعض أهل الجبر ، أو لأن الله تعالى يجدد وجود الكون الأول على ماذهب إليه النظام من / أصحابنا ، أو لأن فيها قوىً تقتضي تماسكها على تلك الهيئة وهو ثقل مافوقها من السقف وصلابة ماتحت السقف من الجدار على ماذهب إليه الفلاسفة . وهكذا القول في الحجر المرمي إلى فوق وهو القول باحتياج الأثر إلى المؤثر حال البقاء[5] كإحتياجه إليه حال الحدوث .

٢٢

قوله : لو إحتاج الأثر إلى المؤثر حال بقائه فلا يخلوإما أن يكون للمؤثر فيه تأثيراً أو لايكون . فإن كان فإما أن يكون تأثير المؤثر فيه هو ذلك الوجود الأول أو وجود آخر .

---

(١) في الأصل : « لوجود » والمثبت أنسب للسياق

(٢) في الأصل :« بد » .

(٣) مستدركة بالهامش.

(٤) كذا في الأصل والأفضل قراءتها « وحد »

(٥) مضافة بالهامش

قلنا : إن عنيتم بقولكم ›...‹[1] أن المؤثر هل له فيه تأثير جديد فليس الأمر كذلك، وإن عنيتم أن المؤثر هل[2] له تأثير بمعنى أن الأثر الذي وجد عنه أيستمر لأجل إستمراره فالأمر كذلك . وأما المعارضات فقد سبق من الكلام مايكفي في الجواب عنها.

قوله : لم لايجوز أن يكون ذلك الأمر موجبًا ؟

قلنا : لأنه يلزم من إمتناع عدم ذلك الموجب إمتناع عدمه للوجهين.

قوله : على الأول إذا جاز أن يتخلف الأثر عن القادر مع حصول جميع جهات مؤثريته فلمَ لايجور مثله في الموجب ؟

قلنا : الجواب عنه من وجهين .

أحدهما : أنه لايجوز ذلك في القادر أيضا، بل نقول إذا تمت شروط مؤثريته فإنه يجب صدور الفعل عنه ويفرق بينه وبين الموجِب ، فإن وجوب الفعل عن القادر بحسب الداعي ، ووجوبه من الموجِب لابحسب الداعي بل بشرط آخر .

والثاني : أنا نفرق بين القادر والموجِب كما تقدم ذكره .

قوله : على الوجه الثاني لم لايجوز أن يكون مشروطًا بخلوه عن سائر الأوضاع ؟

قلنا : لما ذكرنا أنه يؤدي إلى كون الشيء شرطًا في نفسه .

قوله : إذا كان الخلو عن كونه كائنا في الجهات الأخر شرطًا لعينه أو لغيره؟

٢٢ ب قلنا : كيفما[3] كان . أما إذا كان / لعينه فقد سلمتم وأما إذا كان لغيره فكذلك لأنه إذا توقف إيجاب ذلك الموجب على كون الجسم كائنًا في الجهة المعينة بخلوه عن كونه كائنًا في الجهات الأخر. وإن كان السبب في ذلك الإحتياج أمراً خارجًا عن حقيقته فلا يتصور خلوه عن كونه كائنًا في الجهات الأخر إلا يكون كائنًا في هذه الجهة . فيلزم من هذا حاجة الموجب إلى حكم المحتاج إليه كما لو كان له إحتياج[4] لعينه ولا لغيره .

---

(١) حذفت الكلمات « المؤثر هل تأثير فيه » لأنها زائدة ونتيجة لخطأ في النسخ على مايبدو.

(٢) مستدركة فوق السطر.

(٣) في الأصل : «كيف ما».

(٤) مضافة بالهامش.

فيلزم ذلك المحال الذي ذكرناه وهو حاجة الشيء إلى نفسه .

قوله : قلتم بأن حاجة الشيء إلى نفسه محال.

قلنا : إذا تصورنا حاجة الشيء إلى نفسه ، علم استحالته بالضرورة . وأما هذه النقوض فقد أجبنا عنها في مسألة الأكوان مع المشايخ المثبتين للمعاني.

قوله : لم قلتم أنه يلزم من ذلك ألا ينتقل وإن إنتقل[١] أن يعود ؟

قلنا : لأن الموجب إذا كان موجوداً أيامًا في مؤثريته على ماكان من قبل وجب أن يؤثر في حكمه كما كان مؤثراً من قبل.

قوله : لم قلتم بأن ليس هنا شرط آخر ؟.

قلنا : إذا نفينا أن[٢]يكون خلوه عن كونه في سائر الجهات شرطًا إما لنفسه أو[٣] لغيره فدخل في ذلك أن يكون بحدث عند ذلك أو ينتفي ، مالابد من نفيه أو ثبوته للإيجاب . إذ لو كان كذلك لكان يحتاج إلى ألا يكون في غيره من الجهات حتى لايزول شرط الإيجاب وقد نفينا كونه شرطًا وقد كان مؤثراً قبل ذلك ، فثبت أن يكون تامًا في مؤثريته ، فيلزم أن يكون موجبًا فإذا لم يوجد ذلك بينا[٤] إنتفاء[٥].

قوله : لم قلتم أنه لايجوز أن يكون قادراً ؟.

قلنا : لأن حقيقة القادر هو الذي يدعوه الداعي إلى تحصيل ماليس بحاصل ، فيقصد إلى تحصيله لداعيته التي له إلى ذلك الفعل من كونه إحسانًا إلى الغير أو نافعًا لنفسه . وإذا لم يكن مقدوراً[٦] تعذر القصد إلى ايجاده للداعي / الذي ذكرنا ولهذا يتعذر الاقتدار على الباقي ، وأنه معلوم بالضرورة . وأما ماذكره من الوجوه الأربعة في المعارضة فأما الأول : قوله : العدم السابق منافٍ لوجود الفعل والفاعلية فكيف[١]

٢٣

(١) في الأصل : « نقل »
(٢) مستدركة فوق السطر.
(٣) في الأصل « أن »
(٤) غير منقوطة
(٥) في الأصل : « انتفاؤه »
(٦) في الأصل : « مقدومًا » .

يكون شرطًا له ؟.

قلنا : المنافاة إنما تتحقق بشرط المقارنة المقدمة، فلمَ لايجوز أن يكون الباقي عند المقارنه يكون تقدمه شرطًا لوجود الشيء ، ألم[2] تقولوا[3] أن كل جزء من أجزاء الحركة عله معدة للجزء الذي يتلوه مع أنه يستحيل تقارن تلك الأجزاء وكذا هاهنا .

قوله : المحتاج إلى المؤثر إما الوجود أو العدم أو المسبوقية بالعدم .

قلنا : المحتاج هو الوجود ولكن لامطلقًا ولكن بشرط كونه مما سيحدث والباقي ليس كذلك .

قوله: الباقي ممكن الوجود فيكون محتاجًا إلى السبب ، ولا تكون الحاجة مشروطة بالحدوث .

قلنا : هب أن مطلق الحاجة لايتوقف على الحدوث ، ولكن لم قلتم أن هذا ينفي أن يكون المحتاج إلى القادر مخصوصًا بقيد الحدوث ، وقد بينا أن العلم بذلك ضروري .

قوله : لو كان الحدوث علة الحاجة لزم الدور .

قلنا نحن لانجعل علة الحاجة هي[4] الحدوث بل علة الحاجة هي[5] الإمكان ولكن شرط كون الممكن مماسيحدث فلا يجعل حدوثه هو الشرط حتى لايلزم الدور .

قوله : إن كان ماذكرتم يدل على إستحالة عدم القديم فمعنا مايدل على جوازه .

قلنا : لانسلم .

قوله : إمتناع وجود العالم في الأزل[6] و إمتناع مؤثرية الباري فيه قد زالا ، وصحة وجود العالم وصحة موجودية الباري قد حصلا

قلنا : قد بينا أن الصحة والامتناع ليسا أمرين وجوديين في الخارج بل لاوجود

---

(١) في الأصل : «وكيف»

(٢) في الأصل : «المعم»

(٣) في الأصل : «تقولون»

(٤) في الأصل : «هو».

(٥) في الأصل : «منى»

(٦) في الأصل : «أو»

لهما إلا في الذهن ، وكذلك مؤثرية الباري، إذ لو كانت كذلك لاحتاجت / إلى مؤثر ٣٣ ب
ويلزم التسلسل. وقد خرج الجواب عن سائر كلماته بما ذكرنا. وهكذا القول في كون الشيء بحيث يصح أن يكون مقدوراً. وأما ماذكر من زوال علمه تعالى بكون العالم معدومًا، وأنه سيحدث فمن ذهب من العلماء إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد ولا يرى زوال علم ولا تجدد علم فالسؤال ساقط عنه وهو أبو هاشم وأصحابه ومن ذهب إلى[1] إلى أنه يتجدد له علم بوجود الشيء لأنه[2] لايزول عنه ماكان حاصلاً في الأزل وهو الشيخ أبو الحسين والسؤال ساقط عنه أيضًا . وأما من ذهب إلى زوال العلم الأزلي وحصول علم آخر متجدد له وهو الشيخ ركن الدين الخوارزمي. فالسؤال لازم على أحد الطريقتين اللتين ذكرناهما لبيان استحالة عدم التقديم، وساقط عنه على الطريقة الاخرى وهي ما ذكرنا أن كونه كائنا الأخرى وهي أن ماذكرنا أن كونه كائنًا لو كان لمؤثر قديم لكان يجب ألا يخرج عن الجهة أو أن يخرج عنها بالقهر ‹ و ›[3] أن يعود إليها إذا زال القهر ، كما أن الموجب لذلك قائم فهاهنا أيضًا.نقول بأن ذاته تعالى القديمة موجبة للعلم بأن العالم معدوم ، فيلزم من ذلك أحد أمرين ، إما أن لايزول هذا العلم أو إن زال بزوال شرطه الذي هو المطابقة للمعلوم ثم عاد ذلك الشرط بتقدير أن يعود العلم عليه على ماكان إذ ذاته الموجبة لذلك . فإنه ونحن نلتزم بذلك، فهاهنا ثبت تمر الكلام ويستقيم في الموضعين . ويمكن أن يجاب عن السؤال على الطريقة الأخرى فيقال : الذي إدعيناه من استحاله عدم القديم هو على إعتبار عدم القادر بأن يكون إما قديمًا لذاته أو لموجب قديم ، ودلالتنا تدل على ذلك من الوجه الذي بيناه . وأما مالزم من زوال علم أزلي فإنما جاز ذلك بعد ثبوتالقادر لأن بكونه قادراً
٣٤ يتمكن/ من تغيير شرط الإيجاب وهو عدم العالم ، وإخراجه . من العدم إلى الوجود، ثم إذا تغير شرط إيجاب القديم بفعل القادر وخرج ذلك القديم من أن يكون موجبًا لزوال

---

(١) في الأصل : « إليه »

(٢) مستدركه فوق السطر

(٣) أثبتت لستقيم السياق.

شرط إيجابه فزال أثره ، وإن كان قديمًا وعلى هذا الجواب يصير الكلام في المسألة على نمط آخر في هذا المقام ، وهو أن الأكوان إما حوادث فيلزم من حدوثها حدوث العالم ، وإن لم تكن حوادث فلا يتصور ذلك إلا على تقدير[1] إثبات القادر على مبيناه ، فثبت بما هو المقصود من حدوث العالم قبل معرفة حدوث العالم . فهذا أقصى مايمكن من التمشية لهذه الطريقة في هذا المقام على حسب المذاهب .

وأما مشايخنا أبو هاشم وقاضي القضاه وأصحابهما فهم لم يتعرضوا لهذه الزوائد من الدقائق بل قنعوا في إبطال قدم الكون بجواز العدم عليه . وإذا قيل لهم لِمَ قلتم بأنه إذا جاز العدم عليه لم يجز أن يكون قديمًا ؟ ولِمَ قلتم بأنــه لايجوز أن يكون جائزاً لوجود والعدم ، أو يكون موجوداً في الأزل ‹ لا ›[2] لأنه يجب وجوده في نفسه ولكن لأجل أن مؤثراً قديمًا أثر في وجوده ، لأن مقارنه المعلول للعله جائزة بل واجبة فإذا كانت العلة قديمة كان معلولها قديمًا مع كون ذلك القديم جائز الوجود والعدم . فعند هذا لم يزيدوا على ماحكينا عنهم ، وأن ماقنعوا به لايكفي لمعرفة[3] الحدوث أو ليس معلومًابالضرورة أنه جائز الوجود . والعدم لايتصور أن يكون معلولاً لعلة قديمة بل هو جائز ويحتاج في إثبات ذلك إلى الإستدلال على ماذكرناه .

قوله : متى يلزم من عدم خلوه من الحوادث حدوثه ، إذا كانت لها بداية أو إذا لم تكن ؟ .

قلنا : إذا كانت لها بداية ، ولكن لايتصور في الحوادث إلا وأن تكون لها بداية لما ذكرنا من الدليل ...

قوله : إن عنيتم بالعدم النفي، فلم قلتم إن ذلك يحتمل الإتصاف بصفة أزلية وأنها/ متعددة متقارنه ٢٤ ب

قلنا : ولم قلتم أنه لايجوز ذلك؟ ألسنا نعلم من زيد أنه إذا لم يكن معنا من أول

---

(١) مستدركة بالهامش.

(٢) أضيفت ليستقيم المعنى .

(٣) في الأصل : « بمعرفة »

النهار إلى آخره أن عدم كونه معنا امتد من أول النهار إلى آخره؟ فما أجبتم به ›..‹[١]

فهو جوابنا هاهنا . وكذلك ألستم أثبتم الزمان باحتماله الزيادة والنقصان مع أن أجزاء الزمان بمجموعها قط لاتوجد في شيء من الأوقات ، ثم أثبتم لها مع العدم وصف الزيادة والنقصان ووصف الإمتداد لا إلى غاية ؟ فبالطريق الذي جوزتموه) ›..‹[٢] ‹ فجوزوه هاهنا .

قوله : لم قلتم أن صفة التقارن حاصلة[٣] لها ؟.

قلنا : لما ذكرنا أن الحادث اليومي لما كان إنما حدث اليوم ولم يكن موجوداً من قبل كان إنتفاء وجوده لا إلى غايتة ، وكذلك الحادث الأمسي ، وهكذا كل حادث ، وليس في شيء من الحوادث حادث إلا وانتفاء وجوده لا إلى غاية ، فلو قدرنا مكان عدم[٤] كل واحد منها قديمًا كان الكل قدماء ، ولم يتصور في كل واحد من هؤلاء[٥] القدماء أن يُقصر وجوده عن وجود الآخر ، ولا أن يُفصل وجوده عن وجود الآخر ، بل يكون الكل مقارن[٦] في الوجود ، فصح ما إدعينا أن إعدامات[٧] هذه الحوادث قد تقارنت في الأزل . وإذا صح أنها تقارنت إستحال أن يكون حينئذ معها شيء من الحوادث ، لأنه لو كان شيء من الحوادث مع عدم ذلك الحادث كان الشيء الواحد في حالة واحدة موجوداً معدومًا ، وهذا معلوم بطلانه ببديهة العقول . فصح ما إدعينا أن الجسم لايخلو من الحوادث وأن الحوادث متناهية .

قوله : لم يلزم من ذلك أن يكون الجسم حادثًا . أليس لايلزم في الجسم أن يكون عرضًا وإن كان لاينفك من العرض .

---

(١) حذفت « ثم » لزيادتها .

(٢) حذفت « ثم » لزيادتها »

(٣) في الأصل « حاصل » .

(٤) مستدركه فوق السطر.

(٥) مضافة بالهامش.

(٦) في الأصل « مقاربة » وهي مضافة فوق السطر.

(٧) في الأصل : « إعدام » وصيغة الجمع المثبتة أنسب لما يليها

قلنا : الفرق بينهما ظاهر ، فإن الشيئين إذا تلازما وإمتنع إنفكاك أحدهما عن الآخر كانت[1] مدة وجود أحدهما مساوية لمدة وجود الآخر. وإذا كانت مدة وجود أحدهما متناهية / كانت مدة الآخر متناهية ، ولكن لايلزم من المتلازمين في الوجود أن يكونا متساويين في الحقيقة والماهية ، وأنه كما يمكن أن يكون في الوجود حقائق وماهيات متماثلة فكذلك يمكن أن يكون في الوجود حقائق وماهيات مختلفة بل متضادة فظهر الفرق.

٢٥

قوله : في المعارضة أن جهات مؤثرية المؤثر في العالم إما أن تكون حاصلة أو لاتكون.

قلنا : إن مشايخنا سلكوا في الجواب عن هذه الشبهة طريقين . بعضهم قال بأن جهات مؤثريته كانت حاصلة في الأزل ولم يتجدد فيها شيء ، ولكن لانسلم أن كل ماكان كذلك فإنه يلزم من مقارنه الأثر له حتى لو كان المؤثر فيه قديمًا كان الأثر الحاصل منه قديمًا ، أليس السبب المؤثر في المؤثر[2] كالاعتماد يؤثر في الكون ثم لايلزم منه مقارنة المؤثر والأثر في الوجود ، حتى أن من رمى سهمًا إلى رمية حصلت الإعتمادات والأكوان دفعه واحدة ، بل تتوالى وتتعاقب في الوجود ويستحيل وجودها إلا كذلك . فلم قلتم أنه لايجوز أن يكون المؤثر في وجود العالم كذلك والدليل على صحة ذلك الحوادث اليومية وأنها حصلت لسبب هو ذات الباري بوسائط[3] عندكم، فلو لزم من أزلية المؤثر أزلية التأثير ، لزم من ذلك دوام آثاره بالغةً مابلغت دفعة واحدة ، فيلزم ألا يكون في العالم شيء حادث وهو مكابرة . ولئن سلمنا أنه يلزم من المؤثر إذا تمت جهات مؤثريته أن يقارنه الأثر ، ولكن متى إذا كان المؤثر موجبًا أم إذا كان قادراً م ع[4]؟

---

(١) مضافة بالهامش.

(٢) كذا في الأصل : والأفضل قراءتها" الأثر" لتتفق مع السياق التالي لها .

(٣) غير واضحة.

(٤) انظر المقدمة.

وبيانه من وجهين :أحدهما أن حقيقة القادر هو الذي يدعوه الداعي إلى إيجاد شيء فيقصد إلى إيجاده بحسب مايدعوه الداعي ، وهذا إنما يتصورفي فعل هو معدوم حتى لو لم يتصور/ تحقق الداعي فيما كان باقيًا . وهذا معلوم بالضرورة . ولو قلنا بأنه يقارن الفعل الفاعل لزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما قديمًا فيستحيل تحقق الداعي إليه . ٢٥ ب

لايقال : إن ما[1] ذكرتم إنما يقتضي تقدمه عليه وقتًا واحداً ، وأنتم لاتقولون به . فإن كان ذلك يقتضي حدوث الفاعل فإن المتقدم على الفاعل بمدة متناهية متناهٍ .

لأننا نقول : إما أن تثبتوا هذا السؤال على إثبات مدة وزمان . أو لا على مدة وزمان ، فإن لم تثبتوه على المدة ولم تثبتوها لم يستقم هذا السؤال . لأن تقدير التقدم بوقت ‹ أو ›[2] أوقات إنما يصح على تقدير تحقق الزمان وعلى هذا الوجه يكون حالة إيجاد العالم سابقًا عليه مقارنًا لحالة كونه غير سابق عليه ، فيكون إيجاده على إحدى الحالتين ممكنا دون الأخرى من غير أن نتوجه عليه المطالبة بتقدير التقدم . وإن تثبتوه على المدة والزمان فإنه يتعدى .

لنا في الجواب عن السؤال طرق أحدهما : أن نقول : لم قلتم أنه لايجوز أن يكون في المؤثرات مايؤثر على وجه يسبق على تأثيره سبقًا لا أول له فلا يصير ذلك كونه تامًا في المؤثر وهو ماكان قديمًا ، كما لم يتصور ذلك فيما كان سابقًا عليه وقتًا واحداً بعد تمام جهات مؤثريته ؟

ومنها وهو الطريق الثاني من الجواب ، أن نقول : لم قلتم أنه لايجوز إيجاد العالم فيما لم يزل من غير أن يكون سابقًا سبقًاعليه أزليًا ، ويكون صحيح الوجود إذا كان سابقًا عليه كذلك على ماذهب إليه الشيخ أبو القاسم الكعبي[3] وذلك لأن عند إثبات المدة والزمان تختلف الأحوال ، وطول المدة وقصرها وتناهيها وعدم تناهيها فيجوز/ أن ٢٦

---

(١) في الأصل : «إنما» .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي وأشهر متكلمي المعتزلة في بغداد . توفي ٣١٩ هـ/ ٩٣٠ م (أنظر معجم المؤلفين ٦/ ٣١)

يكون الفعل محالاً على أحد[1] التقديرين دون الآخر .

ومنها أن نقول بأنه يجوزأن يعلم تعالى إيجاده مصلحة في الأزل ، لافي كل حال ولكن في وقت معين، ولهذا إختلفت[2] أفعاله اليوم بحسب إختلاف الزمان كما تختلف المصالح بحسب إختلاف الزمان ، على ماذهب إليه مشايخ العدل .

ومنها أن نقول : إن إرادته تعالى القديمة لذاتها وحقيقتها تقتضي التعلق بإيجاد العالم في الوقت المعين دون ماقبله على ماذهب إليه الأشعري[3]. وعلى الجملة فإنه إذا اختلفت أحوال المدة والزمان جاز أن يكون في[4] بعض الأوقات أمر ما لأجله يختص إيجاده في تلك الحالة دون غيرها وإن لم يعلم ذلك الأمر على التفصيل ولا يضرنا ذلك . ألستم قد قلتم مثل ذلك في مواضع منها أنكم قد قلتم باختصاص الفلك بحركته المخصوصة من جهته وسرعتها وبطئها[5]، مع أنه يجوز أن يكون بخلاف ذلك لما سبق من الدليل . وقول بعضكم إن ذلك لسبب أن لكل فلك مادة معينة مخالفة لمادة الفلك الآخر باطل من وجهين :

أحدهما : أنا بينا أن الجسمية لامحل لها ولا هيولي . والثاني : وهو أن الفلك الواحد الذي يدور كما يمكن دورانه إلى جانب اليمين يمكن دورانه إلى جانب آخر ، ثم إنه اختص بالحركة إلى هذه الجهة دون غيرها . ومنها اختصاص النقطتين المعينتين بالقطبية دون سائر النقط، والدائرة المعينة بكونها منقطة دون سائر الدوائر . ومنها إختصاص موضع من الفلك بالنقره التي (...)[6] فيها الكواكب دون غيرها مع مساواة ذلك الموضع لغيره من المواضع . ومنها إختصاص جانب من متممات الأفلاك بالغلط دون غيره من الجوانب مع تساويها في الماهية لكونه بسيطًا . ومنها /اختصاص الكواكب بمقاديرها في ٣٦ ب

(١) في الأصل : إحدى
(٢) في الأصل : اختلف
(٣) انظر ملحق الأعلام .
(٤) مضافة بالهامش.
(٥) في الأصل « وبطوها »
(٦) كلمة غير واضحة ولعلها : « تتحرك»

أنفسها ومقادير أبعادها إلى غير ذلك . وكما أنكم تقولون أنه لابد من أمر، وإن لم نعلم ذلك الأمر أجبناكم بمثله في تخصيص الله تعالى خلق العالم في حال دون حال كما ذهبت (إليه مشايخنا أن القادر[1]) وإن تمت جهات مؤثريته من صحة النقل وحصول الدواعي وانتفاء الصوارف فإنه مع ذلك يجوز ألا يفعل كما يجوز أن يفعل . وقالوا : إن القادر إنما إمتاز عن الموجب بهذا الوجه وأن الموجب إذا تمت جهات إيجابه يجب الأثر عنه دون القادر . وضربوا لذلك أمثلة الهارب من السبع إذا تصدى له طريقان ، والجائع إذا قدم له طبقان . والعطشان إذا قدم إليه إناءان ، والمشتهي الفواكه إذا قدم إليه فواكه كلها . متماثله وأنه مع إستواء الدواعي يختار أحد[2] الأمرين بدون مرجح[3] لأحدهما[4] دون الأخر ثم إنا نعارض أصل هذه الشبهة بالحادث اليومي فنقول : إما أن يكون حدث لا[5] لمحدث وهو محال ويلزم تجويز ذلك في العالم، وإن كان لمحدث فإما أن يكون أزليًا فيلزم منه ألا يكون الحادث حادثًا بل أزليا وقد فرضناه حادثًا وإن كان لمحدث حادثٍ(...)[6] لزم من ذلك أن يكون هذا الحادث مع ذلك المحدث مقارنًا ، وكذلك محدث المحدث حتى (....)[7] لو كانت الحوادث غير متناهية كانت موجودة معًا ولا يكون شيء منها حادثًا وقد فرضناه حادثًا ، لايقال : بأن السبب في حدوث هذه الحوادث أن كل حادث سابق عليه إما الوجود الحادث المتأخر أو مُعدّ لهُ .

لأنا نقول : سواء جعلته علةً مؤثرةً أو معدةً فالكلام لازم لكم لأنكم على كل حال جوزتم تقدم المؤثر على الأثر ، وذلك يبطل أصل كلامكم ، وأي شيء ذكرتموه جوابًا عن هذا الإلزام أمكن أن نجيبكم بمثله فيما ألزمتموه أنتم ، وقلنا لكم إنه إذا جوزتم ذلك في الموجب فلإن يجوز ذلك في القادر أولى ،

---

(١) مضافة بالهامش .

(٢) في الأصل « إحدى »

(٣) ضافة بالهامش

(٤) في الأصل « من أحدهما »

(٥) مضافة بالهامش

(٦) فراغ متروك في الأصل ولايؤثر على السياق

(٧) فراغ متروك بالأصل.

٢٧ قوله : العالم صحيح الوجود في الأزل فوجب أن /يكون[١] واجب الوجود في الأزل .

قلنا : لانسلم ، فإن ماصح وجوده يدل على عدمه فلو لزم فيما صح أن يثبت لكان الشيء ثابتًا منفيًا ، والدليل عليه الحادث اليومي إذا أخذ بشرط كونه حادثًا مسبوق العدم ، فإنه إما أن تكون صحته أزلية أو لاتكون ، فإن لم تكن لزم فيه ماألزمه من إمتناع وجوده فيما لايزال . وإن كانت صحته أزلية ولم يلزم منصحة الأزلية وجوده أولا[٢] ، فلم يلزم مثل ذلك أيضًا في العالم.

قوله : كل محدث فهو مسبوق بإمكان ذاتي ، والإمكان يستدعي محلاً .

قلنا : قد بينًا فيما قبل أن الإمكان ليس وصفًا ثبوتيًا حتى يستدعي محلاً . ولئن سلمنا ذلك على طريقة مشايخنا في كون المعدوم ذاتًا ، ولكنا نقول لانسلم بأنه يلزم فيه أن يكون جسمًا .

قوله : بأنه لو حصلت له الجسمية بعد أن لم تكن فإما أن تكون في كل الجهات أو ‹في›[٣] بعضها .

قلنا : إن القادر إذا جعله جسمًا خصصه أيضًا بجهة من الجهات . فإن قالوا : كيف يخصصه في بعضها مع المساواة كان ذلك رجوعًا إلى الشبهة الأولى ، وقد أجبنا عنها .

قوله : لو كان العالم محدثًا مسندًا إلى القادر لكان إما أن يصح منه الفعل أولاً[٤] أو لايصح ، والقسمان باطلان .

قلنا : إن عنيتم بأنه يصح إيجاد الفعل في الأزل فهذا محال، وهذا البته لاينقلب ممكنًا . فإن وجود الفعل الأزلي محال ›..‹[٥] في أي وقت كان . وإن عنيتم به أن يصح منه في الأزل وفي جميع الأوقات ايجاد الفعل فيما لايزال فهذه الصحة ثابتة أزلاً وأبداً فلا تنقلب ولا تزول . ثم نقول : هذه الشبهة أيضًا معارضة بوجود الحادث بشـرط

---

(١) مستدركة فوق السطر.

(٢) كذا في الأصل :والأنسب « أزلاً »

(٣) أضيفت ليستقيم السياق.

(٤) كذا في الأصل والأنسب « أزلاً»

(٥) حذفت « لا » لتعارضها مع السياق.

كونــه مسبــوق العدم ، وإنه إن كان صحيحًا لذاته ثم لايلزم[1] عن ذلك ثبوت الصحة في الأزل وكذلك في / كل العالم . وإن لم يكن صحيحًا فعدم تلك الصحة إما بعدم ‹و›[2] إما لعدم المقتضى أو لوجود المانع ، ويعود التقسيم الذي ذكره . **٣٧ ب**

قوله : لو كان العالم محدثًا للزم وقوع التغير في علم الله تعالى .

قلنا : إن إختلفنا في حدوث الأجسام ولكنا لم نختلف في حدوث الأعراض، فما أجبتم به فهو جوابنا هاهنا ، وسيأتي الكلام في تفصيل ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى .

قوله : لو كان العالم محدثًا لكان إحداثه لغرض أو لا لغرض[3]؟

قلنا : لغرض[4].

قوله : إأنه يكون مستكملاً بخلق العالم

قلنا : متى إذا كان عائداً إليه أو إلى غيره؟ .(م ع)[5]

قوله : عود الغرض إلى غيره وعدم عود الغرض إلى ذلك الغير إما أن يكون بالنسبة إليه سيان، أو لايكون كذلك ، والأول قول بالترجيح من غير مرجح ، والثاني يقتضي أن يكون الباري مستكملاً بذلك الفعل .

قلنا : إن عنيتم بالإستكمال بيان ماهو أولى في العقل فإن مجرد إنتفاع الغير بالفعل يكفي في حصول الأولية وفي كونه داعيًا إلى الفعل، فلم قلتم أن ذلك الإستكمال لايجوز على الله تعالى؟.

قوله : علة وجود العالم جود[6] الباري وجُوده أزلي[7] فوجود العالم أزلي.

---

(١) غير واضحة .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

(٣) في الأصل : «لعرض أو لا لعرض» والمثبت هو الصحيح

(٤) في الأصل : «لعرض» ، والمثبت هو الصحيح

(٥) انظر المقدمة .

(٦) في الأصل : « وجود »

(٧) في الأصل : « أولى »

قلنا : إن عنيتم بالجود إيجاد العالم كما فسره بعضكم من أن الجود إفادة ماينبغي[1] لا لغرض[2]، فكأنكم قلتم إفادة الباري لوجود العالم أزلي، وهذا هو أول المسألة ، وتمسك به في مقام الدليل لمجرد الدعوى . وإن عنيتم معنى آخر فاذكروه لنتكلم عليه .

قوله : لو لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً لوقع التغير في ذاته.

قلنا : إن عنيتم بالتغير تجدداً في ذاته حتى تغير فاعلاً ، فهذه هي الشبهة الأولى ، وقد أجبنا عنها . وإن عنيتم به أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً فهذا أول المسألة ، وقلنا لكم ولم لايجوز ذلك ؟

قوله : لو كان العالم محدثًا لتوقف حدوثه على انقضاء

٢٨ ما/لانهاية له من المدة .

قلنا : وأنتم لما أثبتم قدم العالم فقد وقفتم[3] جدوث كل حادث من الحوادث على إنقضاء حوادث غير متناهية فقد تساوت الأقدام بل هذا اللازم لكم دوننا ،لأنا لانثبت المدة والزمان فلا يمكن أن يقال بأن حدوث العالم يتوقف على مضي ذلك الزمان . وأما أنتم فقد أثبتم الزمان والحوادث على الحقيقة فيلزمكم ماألزمتموه .

قوله : لو كان العالم محَدثًا لصار محدِثه محدِثًا له بعد أن لم يكن محدِثًا له لا لأمر.

قلنا : لم قلتم أنه لايكون لأمر ؟ ولِمَ لايجوز أن يكون إيجاده فيما لم يزل محال؟ ويكون صحيحًا فيما لايزال وتختص الصحة بوقت دون وقت كما سبق تقرير هذين الوجهين ؟. إذ يخصص إيجاده في بعض الأوقات لا لأمر زائد . فلِمَ لايجوز مثل ذلك في القادر دون الموجِب على ماذهب إليه أبو هاشم ؟ وقد سبق تقرير هذا الكلام ، ثم هذا معارض بالحادث اليومي وأنه أحدثه اليوم . وجميع مايذكرونه من بيان عدم المخصص يمكن ذكره هاهنا ، فما أجبتم هنا فهو جوابنا في وجود العالم . والله أعلم بالصواب . تمت مسألة الحدوث .

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) في الأصل : «ولعرض»

(٣) غير منقوطة .



مسألة في الأكوان وصورها

حينما[1] تروم تسكين الجسم أو تحريكه فتفعل إعتمادات نحو [الجذب][2] والدفع فيحصل التحريك والسكون. هل يفعل شيئًا آخر حتى يحصل التحرك أم لا ؟ . فذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه يفعل معنى زائداً يسميه حركة ، ذلك المعنى يوجب كون الجسم متحركًا ، وأنه أمر زائد على الإعتماد وعلى التحرك . وذهب سائر الشيوخ وهو إختيار الشيخ أبي الحسين رحمه الله إلى نفي هذا الأمر الزائد .

والحجة لنا في ذلك أن نقول:

۲۸ ب / لو كان القادر منا يفعل ذلك المعنى لوجب أن يعلمه إما جملة أو تفصيلاً ، ولما لم يعلم ذلك لم يكن فعلاً له . أما بيان الأول: فلأن حقيقة القادر هو الذي يستوي من حيث كونه قادراً أن يفعل وألا يفعل هذا الفعل أو ضده ، فلابد من أن يترجح عنده إختيار أحدهما بالداعي وإذا دعاه الداعي وصار قاصداً له لابد أن يكون عالمًا به . أما بيان الثاني: فلأنا نعلم من أنفسنا أنه قط لايخطر ببالنا ذلك خصوصًا[3] في حق العوام الذين إذا تكلفنا إفهامهم ذلك لم يفهموا .

فإن قيل : لانسلم أن القادر من حيث كونه قادراً يستوي منه أن يفعل وألا يفعل، بيانه :أن القادر مؤثر[4] ولو استوى الأمران منه لما كان مؤثراً فيهما. ثم[5] ولئن سلمنا أنه لابد وأن يستوي الأمران عنده لكونه قادراً ، ولكن لم زعمتم أنه لابد من مرجح؟

---

(١) في الأصل : « حين ما »

(٢) في الأصل «الحدث» والصحيح المثبت عن ابن الوزير (انظر ترجيع اساليب القرآن ص ١١٧)

(٣) مضافة بالهامش

(٤) مضافة بالهامش.

(٥) مضافة بالهامش.

أليس أن المضطر إلى سلوك أحد الطريقين أو إلى الخروج من أحد البابين[1] أو إلى تناول أحد القدحين أو المملوئين[2] أو العرضين وأمثال ذلك يختار أحدهما مع المساواة ، وأنه يستحيل مع هذه الضرورة أن يتوقف حتى يموت وهو كامل العقل؟ ثم ولئن سلمنا أنه لابد من مرجح ولكن لمَ قلتم بأن ذلك المرجح هو الداعي؟ أليس أن الساهي والنائم يفعلان في حال السهو والنوم مع أنه لاداعي لهما؟ ولم يكن ذلك إلا لوجود مرجح آخر من غير الداعي؟ ولئن سلمنا أنه لابد وأن يكون ذلك المرجح هو الداعي ، ولكن لمَ قلتم بأنه يلزم من ذلك أن يكون عالمًا ؟ أليس أن الظن والتجويز أيضًا يصلح أن يكون داعيًا كالعلم ؟ ولئن سلمنا أنه لابد من العلم ، ولكن لم قلتم بأنه ليس عند من يفعل التحريك والتسكين من القادرين علم ؟.

قوله : بأنه لايخطر ببال العوام ذلك.قلنا : لايخطر ببالهم ذلك ولا يعلمونه، جملة أو تفصيلاً؟(ع م)[3] بيانه هو أنهم وإن لم يعلموا / تفصيل مايعلمون ولكنهم يعلمون على الجملة أنهم يفعلون أمراً من الأمور وهذا علم إجمالي كمنْ علم أن زيدا[4]في العشرة[5] فهو عالم به وإن كان يشك في عين زيد ألا يكون هو زيداً. وبيان أن الأمر كذلك وأنهم علموا استحقاق المدح والذم ، والعلم باستحقاق ذلك فرع على العلم بالفعل ويستحيل أن تثبت الفرع بدون الأصل .

٢٩

الجواب ، أما الأول فنقول : نحن نعني بالقادر من قد استوى الأمران عنده ، ولا يترجح أحدهما إلا لداعٍ حتى لو كان قد ترجح منه صدور الأثر إما لحقيقة ذاته أو لزائد غير الداعي ، وإنما نسميه الموجب ، ويُحد القادر بأنه الذي يصح منه أن يؤثر بحسب الداعي إذا لم يكن له مانع ، وقد ثبت القادر بالضرورة في الشاهد على الوجه الذي

---

(١) غير واضحة ، والمثبت أقرب القراءات إلى السياق .

(٢) كذا في الأصل وهي غير واضحة ، وعند ابن الوزير : " القدحين المتساويين". والأقرب عندي "القدحين المملوئين بدون الحرف " أو" انظر : الترجيح لابن الوزير ص ١١٨.

(٣) انظر المقدمة

(٤) في الأصل : زيد .

(٥) في الأصل : «العسرة »

ذكرناه ، فإنا علمنا في الواحد منا إذا قدر أن يتحرك يمنة[١] فإنه يقدر أن يتحرك يسرةً على حسب مايدعوه الداعي .

قوله : بأن القادر مؤثر .

قلنا : بلى ، ولكن بشرط الداعي على مابينا .

قوله : لم قلتم أنه إذا إستوى منه الأمران فإنه يحتاج إلى المرجح .

قلنا : لأنه لو وجد أحدهما مع المساواة كان ذلك ترجيحًا[٢] لأحد المتساويين على الآخر لا لمرجح ، وأنه محال معلوم استحالته بالضرورة . وأما ماضرب من أمثلة المضطر. فنقول: إن المضطر إذا تحير[٣] توقف ، وتفسير التحير هو إستواء الداعي . ولو دام سبب التوقف لدام التوقف إلا أنه لايدوم فإن أقل شيء يكفي مرجحًا ، فقد يحصل للمضطر ذلك الشيء اللطيف المرجح حتى يختار أحدهما إلا أنه للطفه وضعف قوته لايتذكر ذلك . ثم قد يكون حقيقيًا وقد يكون خياليًا[٤] وقد يكون كيف ماكان فلا يحصل الفعل بدون المرجح.

قوله : لمَ لايجوز أن يكون المرجح شيئًا غير الداعي . قلنا المؤثر الذي يترجح وجود الأثر منه بأي شيء كان غير />...<[٥] الداعي < الذي >[٦] يكون موجبًا، وبهذا نفرق بين الموجب والقادر، والذي يؤثر بحسب الطبع لا بالداعي وهو الموجب، والذي يؤثر بحسب الداعي فهو القادر. ٢٩ ب

قوله : لم لايجوز أن يكون الداعي هو الظن.

قلنا : الجواب عنه من وجهين : أحدهما : أن الظن للمصلحة في الفعل يستدعي تصور حقيقة الفعل ، والمصلحة وتصور الحقائق لايدخل فيها الظن بل إذا تصورت وعقل

---

(١) في الأصل : « منه »
(٢) في الأصل « ترجحًا » .
(٣) في الأصل «تحيز»
(٤) في الأصل «حاليًا »
(٥) حذفت « غير » لتكرارها.
(٦) أضيفت ليستقيم المعنى.

حقيقتها أمكن بعد ذلك أن يظن ثبوت أحدهما للآخر أو نفيه عنه .

والثاني : أنا قد نحرك الأشياء ولا يكون لنا علم ولا ظن ، بل ولا يجوز لشيء آخر غير الاعتماد وغير التحريك ، ولكن نكون معتقدين لانتفائه فكيف نتصور أن يكون[1] لنا ظن أو تجويز .

قوله : ليس لنا بذلك علم إجمالي (أم تفصيلي؟ قلنا لاإجمالي)[2] ولا تفصيلي

قوله : بأنا نعلم أنا فعلنا أمراً من الأمور .

قلنا : لانسلم أنا نعلم أنا فعلنا أمراً غيرماذكرناه من الإعتماد والتحريك . والعلم الإجمالي هو أن نعلم الشيء ونجهل حقيقته كأن[3] نعلم أن زيداً في العشرة ولا نعلم صفته ، فنظير ذلك أن العلم أنا فعلنا غير الإعتماد وغير حصول تحرك الجسم أمراً لانعلم تفصيله . وقد بينا أنا لانعلم ذلك.

قوله : بأنا نعلم إستحقاق المدح والذم ولابد وأن نعلم فعلاً.

قلنا : بلى . وقد علمنا أنا نفعل[4] الإعتماد وتحريك الأجسام ، فلم قلتم بأن ذلك لايكفي في تعليق المدح والذم ؟.

قوله : بأن الكون مسبب الإعتماد فلا يحتاج إلى الداعي .

قلنا : جميع الأكوان لانثبتها متولدة عن الإعتماد إلا ماكان في غير محل القدرة ، وأما ماكان في محل القدرة فإنه يكون مباشراً[5] عنده فيدعى وجوب الإحتياج إلى الداعي في ذلك الكون المتأثر لو كان ، فإذا لم يكن لنا إليه داعٍ ثبت أن ذلك هاهنا / لم يكن فعل القادر المختار ، والله أعلم .

٣٠

دليل آخر لنفي المعاني على الوجه الذي ذهب إليه أبو هاشم من أن يستحيل أن يوجد

---

(١) مضافة بالهامش.

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) في الأصل " كمن" .

(٤) مضافة بالهامش.

(٥) غير واضحة والمثبت أقرب إلى الصواب.

في الجسم إلا وهو في الجهة التي يوجب كونه كائنا فيها وهوأن يوقف حصول الكائنية في الحيز على المعنى الذي لايوجد في الجسم إلا وهو في الجهة التي يوجب كونه كائنًا فيها يؤدي إحتياج كل واحد منهما إلى نفسه وهو محال .

أما بيان الأول : فإن المعنى الذي يوجب كون الجسم كائنًا في الجهة إذا لم يتصور حصولها إلا في الجسم الموصوف بكونه كائنًا في الجهة الثانية فقد احتاج في وجوده إلى كون الجسم كائناً في الجهة الثانية حسب احتياج المشروط[1] إلى الشرط كما إحتاج العلم في حلوله في المحل إلى كون المحل موصوفًا بصفة الحياة ، فإذا كان كونه كائنًا في الجهة الثانية معلول هذا الكون فقد إحتاج إلى هذا الكون حسب إحتياج المعلول إلى العلة كما إحتاج كون العالم عالمًا . أما العلم الموجب للعالمية عندهم[2] فكان كل واحد منهما أعني الكون والكائنية محتاجًا إلى الآخر ، فيلزم من ذلك حاجة الشيء إلى نفسه بواسطة .

أما بيان الثاني : فلأنه إذا توقف وجود الثاني (على وجود)[3] الأول وتوقف وجود الأول على وجود[4] الثاني فلا يحصل لأحدهما وجود إلا بعد تمام وجود الآخر ثم يتبعه وجود الآخر . فإذا لم يتم وجوده إلا بوجود مالو تم وجوده لتبعه الوجود ، ولم يتم وجوده أبداً فلا يتبع وجوده الآخر أبداً .

فإن قيل : إنكم اقتصرتم في إبطال الكون معنى موجبًا فإبطاله على أحد قسميه وهذا لايدل على بطلانه ، لأنه يجوز أن يحتمل الشيء في وجوده أقسامًا ، وتكون كلها باطلة إلا واحد[5] فيصح بإعتبار ذلك القسم / فلم لم تتعرضوا بإبطاله على وجه ٣٠ ب يوجد في الجسم وهو في الجهة الأولى كما يتعرض له غيركم؟ .

---

(١) في الأصل : «الشرط» والمثبت أنسب للسياق

(٢) مضافة بالهامش

(٣) في الأصل : «بوجود»

(٤) في الأصل : «بوجود»

(٥) في الأصل : «واحدة»

ثم نقول : قولكم بأن توقف حصول الكائنية (على الكون)[١] يؤدي إلى احتياج الشيء إلى نفسه . قلنا : تعنون بذلك أنهما يوجدان معًا في زمان واحد أم تعنون شيئًا آخر ؟(إن عنيتم به شيئًا آخر فلابد)[٢] من بيانه ، وإن عنيتم الأول فلا نسلم أن ذلك محال بل هو شرط تحقق العلة ، وأن العلة التامة إذا وجدت قارنها معلولها ويستحيل تأخره عنها ، فلو كان احتياج أحدهما إلى الآخر بهذا التفسير دلالة[٣] على البطلان لبطلت[٤] جميع العلل والمعلولات بيانه أنا نعلم أن السواد إذا ظهر على محل البياض فإنه ينفي البياض مع أن طرآن[٥] السواد على محل البياض وزوال البياض متقارنان . ولئن سلمنا أن إحتياج المشروط إلى الشرط معنى زائد على التقارن في الزمان ، وأنه يلزم من ذلك أن يحتاج أحدهما إلى الآخر حاجة الشرط ، ويحتاج الآخر إليه حاجة العلة ولكن لم قلتم بأن ذلك محال؟ أليس أن الجسم يحتاج إلى الكون والكون يحتاج إلى الجسم واحتياج الكون إلى الجسم حاجة المعلول إلى العلة وإحتياج الجسم إلى الكون حاجة المشروط إلى الشرط؟ ثم لم يلزم من ذلك بطلانه فكذلك هاهنا. ثم ولئن سلمنا أنه يلزم من ذلك حاجة الشيء إلى نفسه فإنه محال ، ولكن متى ، إذا كان يحتاج ‹...›[٦] كل واحد منهما إلى الآخر على سبيل التعيين ، أم لا على سبيل التعيين ؟. (م ع)[٧]

بيانه وهو أنه لايحتاج كل واحد منهما إلى الآخر على سبيل التعيين . فإن كونه كائنًا في الجهة الثانية وإن إحتاج إلى الكونين ولكن / لا إلى الكون بعينه ولكن أي كون كان حتى لو لم يكن هذا الكون قام كون آخر مقامه بدلاً منه فلم يحتج إليه على التعيين ، فصار كالجسم، فإنه وإن إحتاج في تحيزه إلى الكون لكن لما[٨] لم يحتج إلى

٣١

---

(١) في الأصل : «بالكون» والمثبت هو الصواب .
(٢) مستدركة بالهامش
(٣) في الأصل " " ولا" .
(٤) في الأصل :« لبطل»
(٥) في الأصل :«طرفان»
(٦) حذفت «إلى» ليستقيم السياق.
(٧) انظر المقدمة .
(٨) مضافة بالهامش.

كون بعينه بل إحتاج إلى كون ، أي كون كان ، فكذلك هاهنا . ثم نقول : إن ماذكرتم في إبطال الموجب لزم عليكم في إبطال القادر . فإنا نقول : إن القادر لايقدر على تحصيله في الجهة الثانية إلا (بشرط أن)[1] يخرجه من الجهة الأولى ، ولا يخرجه من الجهة الأولى إلا شرط أن يحصله في الجهة الثانية فإحتاج في فعل كل واحد منهما إلى الآخر . فلزم من ذلك إبطال القادر ، فما أجبتم عنه فهو جوابنا هاهنا .

الجواب : قوله : في الإستدراك إقتصرتم في إبطال الكون معنى موجبًا على أحد قسميه . قلنا: لأن هذا القسم هو المختلف فيه ، وما عدا ذلك فهو مجمع على بطلانه ، وعلى تقدير لو كان مختلفًا فيه فللمُعلِّل أن يغير التعليل في إحدى صور الخلاف فكيف إذا لم يكن مختلفًا فيه .

قوله : تعنون بذاتها يوجدان معًا في زمان واحد أم تعنون شيئًا آخر.

قلنا : بل نعني به أمراً آخر زائداً على مجرد التقارن في الزمان . فإنا لو قدرنا حصول الحياة والعلم وصفة العالمية التي هى موجبة العلم عندهم تقارنه في الزمان فإنا[2] نعقل أمراً زائداً في حاجة العلم إلى الحياة ليست تلك الحاجة كحاجة[3] العلم إلى معلوله الذي هو صفة العالمية وإن اشترك الكل في حصولها في زمان واحد ، حتى لو قدرنا هذه الكائنية معلولة بعلة أخرى غيرهذا الكون فما دل من الدليل الدال على حاجة هذا الكون إليه يقتضي ألا يوجد الكون بدونها / فإن لم تكن معلولا لها[4] على هذا التقدير وهو الذي أردناه بقولنا إن الكون محتاج في وجوده إلى كون محله كائنًا في الجهة الثانية لأنه كما استحال أن يوجد هذا الكون لافي محل، لأنه لايكون له إختصاص بجسم دون جسم ، إستحال أيضًا أن يوجد فيه وهو في الجهة الأولى ، لأنهم زعموا أنه حينئذٍ لايكون له إختصاص بجهة دون جهة ، فإما أن يوجب حصوله في الجهات الست أو

٣١ ب

---

(١) في الأصل : « بشرطان »

(٢) في الأصل : « فإما » .

(٣) في الأصل: «إلى » وهى لاتناسب السياق والكلمة المضافة بدلا من حرف "إلى" تكمل السياق .

(٤) اضافة فوق السطر.

لايوجب حصوله في جهة ما وإن استحال أن يوجب فيها[1] إلا وهو في الجهة الثانية صح مادعيناه أن الكون على هذا التقدير يحتاج إلى كون الجسم كائنًا في الجهة الثانية حسب إحتياج العلم إلى الحياة ولهذا أخرج صور الإلزامات نحو تقارن طرآن السواد على محل[2] البياض وزوال البياض ، وأن ذلك مجرد تقارن في الزمان ، ونحن بينا أن إحتياج الكون إلى الكائنية في الجهة الثانية ليس مجرد التقارن .

وأما قوله : هب أن إحتياج أحدهما إلى الآخر أمر زائد على مجرد التقارن ولكن لمَ لايجوز ذلك؟ . قلنا : لما بينًا . قوله : إن هذا يبطل حاجة الجسم إلى الكون وحاجة الكون إلى الجسم .

قلنا : الجسم يقتضي وجوب كونه كائنًا في جهة ما . والمقتضي إذا حصل وجب أن يقارنه مقتضاه ، ولذلك لم يتصور وجود الجسم إلا مع الكون . إنا لا[3] نسلم بأن الجسم يحتاج في وجوده إلى الكون ‹ و ›[4] إلى الكائنية . ولئن قال : بأن الجسم يستحيل وجوده بدون كونه كائنا فيكون الجسم محتاجًا إلى الكون .

قلنا : نسلم أنه يستحيل وجوده بدون الكون كما يستحيل وجود العلة بدون المعلول ، ولكن لم قلتم بأنه يحتاج إليه .

قوله : متى يستحيل ؟ إذا إحتاج إليه على التعيين (أم لا على التعيين)[5]

٣٢ قلنا : سواء إحتاج إليه على / التعيين أو لا على التعيين ، لأنه إذا احتاج في كونه كائنًا إلى دون ما لكن ذلك الكون إذا استحال حصوله إلا في الجسم الموصوف بكونه كائنًا في الجهة الثانية، وكونه كائنًا في الجهة الثانية هو معلول ذلك الكون ، فيلزم من ذلك حاجة الشيء إلى نفسه على مابيناه . وأما ماذكر من احتياج الجسم إلى كون ما ، قد سبق الجواب عنه . وكذا هذا هو الجواب عن قوله بأن القادر يحتاج في تكوينه في

---

(١) في الأصل : «فيه»

(٢) مضافة في الهامش.

(٣) مضافة بالهامش الأيسر .

(٤) أضيفت ليستقيم السياق.

(٥) مضافة بالهامش.

الجهة الثانية إلى إزالة كونه في الجهة الأولى وكذا زواله عن الجهة الأولى يحتاج إلى تكوينه في الجهة الثانية، وزواله عن الجهة الأولى يحتاج إلى تكوينه في الجهة حسب إحتياج المعلول إلى العلة ، لما[1] أنا لانسلم أن القادر في تكوينه في الجهة الثانية يحتاج إلى زوال كونه في الجهة الأولى . فلئن قال : فإنهما لايجتمعان وأنه يستحيل حصول كونه كائنًا في الجهة الثانية مع كونه كائنًا في الجهة الأولى .

قلنا : بلى ، لأنه يستحيل مع وجود العلة ألا يوجد المعلول كما ذكرنا في المتحيز فإنه يستحيل أن يكون متحيزاً إلا وأن يكون كائنًا ، كما أن وجوب كونه كائنًا في الجهة معلول كونه متحيزاً وكذلك هنا .

واحتج أبو هاشم لإثبات هذه المعاني بأشياء ونحن نحكي ماهو الأقوى والأظهر في زعمهم ، ثم نرتب الإعتراضات[2] عليها على وجه ننبه فيها على مواضع الغلط . فمنها قولهم : لو قدرنا على جعل الجسم كائنًا من غير واسطة معنىً لقدرنا على ذات الجسم ولقدرنا على سائر الصفات نحو كونه حيًا ، قادراً، أسود، أبيض إلى غير ذلك، ثم لما لم نقدر على ذلك تبينا أنه لابد من معنىً . أما بيان الأول فلهم في ذلك وجهان :

أحدهما : أن يقولوا القادر إذا قدر على أن يجعل/ الذات على بعض الصفات ، فقد صارت الذات مقدورة له يتصرف فيها كيف يشاء . ٣٢ ب

الوجه الثاني : أن يثبتوا ذلك الكلام ، ثم من يتمسك بالكلام فقد يقول بعضهم بأن هذا ضرب مثال فحسب . وقد يقول بعضهم بل أجعل الكلام[3] أصلاً وأبيِّن العلة في ذلك ، ثُم أعدِّي الحكم منه إلى[4] الفرع، وأقول من قدر على أن يجعل الكلام على صفة الخبر [5] والأمر قدر[6] على ذاته فلما لم يقدر على كلام غيره لم يقدر على جعله

---

(١) كذا في الأصل والأفضل قراءتها « لأنا » بدلاً من « لما أنا » .

(٢) في الأصل : «الأعراض» ، والمثبت هو الصواب .

(٣) مضافة بالهامش الأيسر .

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) في الاصل « الحيِّز » . والمثبت هو الصواب .

(٦) مضافة بالهامش .

على صفة الخبر[1] ‹ و ›[2] لا علة[3] لذلك إلا كونه قادراً على بعض صفاته . وكذلك إذا قدرنا على جعل كلامنا خبراً[4] عن زيد بن عبد الله قدرنا على جعله خبراً[5] عن زيد بن بكرٍ ، ولا علة في قدرتنا على جعل الكلام على جميع الصفات التي يكون عليها بالفاعلين إلا قدرنا على أن نجعلها على بعض الصفات .

والاعتراض على هذا أن يقال: قولكم : بأنه لو قدرنا القادر على أن يجعل الذات على بعض الصفات قدر على ذاته وعلى سائر صفاته.

قلنا: لانسلم . قوله : بأن القادر إذا قدر على أن يجعل الذات على بعض الصفات صارت الذات مقدورة (لـه . قلنا . ماتعنون بقولكم صارت مقدورة له ؟ إن عنيتم أنها صارت مقدورة صح[6]) من هذه الجهة كان ذلك لغواً وتكراراً[7] لصورة ماوقع فيه النزاع بعبارة أخرى ، كأنكم قلتم : من قدر على الشئ أن يجعله على بعض الصفات قدر على ذلك الشيء أن يجعله على بعض الصفات ومع ذلك لايثبت له[8] حكم المسألة. وإن عنيتم أنها تصير مقدورة من جميع الجهات ثم ألزمتم من ذلك أن يقدر على جميع الصفات كنتم قد عللتم الشيء بنفسه ،. ثم إنا نطالبكم بالدلالة على ذلك فلابد من الرجوع إما إلى دلالة الكلام أو غيرها ، وسنتكلم على دلالة الكلام . ولئن سلمنا أن من قدر على جعل الذات على صفة قدر على جعلها على سائر الصفات / ولكن لم قلتم أن كون الجسم كائنًا صفه وليس بذات؟.   ٢٣

لايقال : إذا سلمتم كونه ذاتًا فقد سلمتم حكم المسألة ، لأنا لانعني بالكون إلا ذاتًا[9] ومقدوراً للقادر ويوجد بالفاعل .

---

(١) في الأصل : «الحيز» والمثبت هو الصواب .
(٢) اضيفت ليستقيم المعنى .
(٣) مضافة بالهامش .
(٤) ، (٥) في الأصل : «حيزاً» والمثبت هو الصواب .
(٦) مضافة بالهامش .
(٧) غير واضحة ، والمثبت هو أصوب القراءات الممكنة.
(٨) كذا في الأصل ، والأفضل قراءتها « لكم » لتناسب السياق.
(٩) غير منقوطة ، والمثبت هو الصواب.

لأنا نقول : لانسلم بأن هذا تسليم بحكم المسألة . فإنكم تثبتون الكون معنى موجبًا لكن الجسم كائنًا ، ونحن على هذا التقدير لانسلم لكم إلا كونه كائنا من غير أن يكون موجبًا لشيء أو موجَبًا عن شيء . وهب أنا نساعدكم في إطلاق إسم الذات عليه ولكنه بهذا التقدير لايثبت لكم مارمتم من إثبات المعنى الموجب لكون الجسم كائنًا .

لايقال : إنها لو كانت ذاتًا لقبلت الإتصاف بالصفات.

لأنا نقول : أولاً : لانسلم أنها لاتقبل الصفات. أليس أنه يثبت له صفة الحسن والقبح؟

أو ليس أنها تكون موصوفة بأنها ثابتة للجسم ؟ . والثاني : أن نقول : لم قلتم أنه ليس في الذوات مايكون حكمها حكم الصفات في أنها لاتقبل الصفات .

وأما قول من تمسك بالكلام واقتصر فيه على ضرب المثال وقال : بأن من قدر على جعل الكلام خبراً وقدر على ذات الكلام وكذا هاهنا ، فنقول : هذا الإستدلال على غاية الضعف ، فإنه لايلزم من ثبوت الحكم في كثير من الصور ثبوته في غيرها[1] . فكيف إذا ثبت ذلك في صورة واحدة فحسب وهو الخبر ؟ . ولو قلنا بصحة هذا الاستدلال للزم نفي الصانع المختار إذا وجد صورة يثبت فيها تجدد أمر بالموجِب . وللزم إثبات التشبيه إذا وجد كثير من الفاعلين أجسامًا ، بل لو علمنا ثبوت الحكم في جميع الصور إلا في واحدة فإنا نشك في تلك الواحدة بأن يكون الحكم فيها بخلافه . ألا ترى أنا وجدنا جميع حيوانات العالم تحرك فكها الأسفل في المضغ ثم وجدنا التمساح بخلافه ، وأنه يحرك فكه الأعلى . فثبت أن الإعتماد على مجرد ضرب المثال ‹ لايجوز ›[2] وإنما ذكرت/ هذين الوجهين مع ركاكتهما لأن قائلا قالهما. ٣٣ ب

وأما قول من تمسك بالقياس على الكلام وزعم أن الحيز هو الأصل والجسم هو الفرع والحكم هو القدرة على نفس الذات وعلى سائر الصفات . وأن العلة الجامعة بين الأصل

---

(١) في الأصل « غيره » .

(٢) أضيفت ليستقيم المعنى، لأن الجملة بدونها ، كما هي في الأصل ناقصة الخبر.

والفرع هي[1] القدرة على أن نجعل الذات على[2] نقيض[3] الصفات . فنقول: لم قلتم أولاً أن الكلام الذي هو الأصل ذات يصح أن تحدث على مازعمتم أن الذات إذا حدثت[4] ثبتت لها[5] صفة الوجود بخلاف الصفة إذا تحددت فإنه لايثبت لها صفة الوجود.

لايقال : الجواب عن هذا من وجهين : أحدهما : أن الدليل لايفتقر إلى أن يثبت الصوت معنىً وذاتًا لأن لنا أن نقول : إن كان الصوت صفة فإنه لايقدر على جعله على حكم الخبر إلا من قدر على تجديده ، والعلة في ذلك أنه قدر على تجديد الأصل فلذلك قدر على تجديد فرعه. والثاني : إنا ندل على كونه ذاتًا بأنه لو كان صفة لكان لايخلو إما أن تكون للذات أو للفاعل ، ولو كانت صفة ذات لم تتجدد بحسب أحوال الفاعل ، ولو وجب اشتراك الأجسام كلها فيها فتسمع جميعها ، ولو كان للفاعل لم يجز أن يتناول الإدراك للذات عليها ، لأن الإدراك يتناول الشيء على أخص صفاته لأنه لاطريق إلى تمييز الأجناس بعضها من بعض، فلو تناول مالا تتميز الأجناس به لم يكن طريقًا إلى تمييزها[6]

لأنا نقول: أما الأول : فباطل لأن[7] من شرط صحة القياس ورد الفرع إلى الأصل في الحكم هو المساواة في إثبات الحكم . أما إذا كان الحكم المطلوب في الفرع عن غير الحكم الثابت في الأصل فلا نسلم بأنه يمكن رد[8] ذلك إليه ، ومن قدر أن يثبت أحكامًا في حيز[9] ، فلو قدر على نفس الحيز الذي هو صفة، لايلزم فيمن قدر أن

---

(١) في الأصل : «هو» .
(٢) مضافة فوق السطر.
(٣) في الأصل : « نقض».
(٤) في الأصل : «حدث».
(٥) في الأصل : «له».
(٦) في الأصل : «تميزها »
(٧) في الأصل : «لا » والمثبت هو الصحيح.
(٨) مصححة من الناسخ.
(٩) غير منقوطة وتقرأ « فيحير » والمثبت يلائم السياق.

يجعل الذات على صفة أن يقدر على إحداث الذات قياسًا عليه ، فإن إثبات / الصفة ٣٤
غير إمكان إحداث الذات ، خصوصًا على قولكم أن القدرة لاتتعلق على تجدد الصفة .
فإن القادر لايتعدى طريقة الإحداث وإنما يتعلق بالإحداث ، فإذا اختلف التعلق جاز أن
يختلف ما يتعلق به .

أما الثاني: أنه لو كانت صفة وكانت بالفاعل لم يصح أن يتعلق الإدراك به. قلنا :
لانسلم .

قولكم : بأن الإدراك يتعلق بأخص صفات الشيء حتى يكون طريقًا إلى تميزه .

قلنا : إن كان من شرط تميُّز الشيء بالإدراك أن يتعلق بأخص صفاته على هذا
التفسير ، فبينوا أولاً أنه ليس بالفاعل حتى يكون طريقًا إلى تمييزه ، فلمَ قلتم بأنه
يلزم أن يكون الإدراك يتعلق بأخص صفاته حتى يكون طريقًا إلى تمييزه؟ ثم ولئن سلمنا
أن الصوت ذات ولكن قياسكم الفرع على الأصل لأجل أن تثبتوا في الفرع ماثبت في
الأصل بالعلة الجامعة يقتضي أن يكون الحكم في الأصل معلومًا بالعلة التي لها ثبت
الحكم ، وأن نعلم العلة في الفرع حتى يمكن تعدية الحكم إليه وكل ذلك غير معلوم
عندكم ، فإن كل هذه صفات ، فإن كون الكلام خبراً أو[1] حدوثه صفة وكون الجسم
كائنًا صفة وما يلزم من ذلك وهو القدرة على إحداث الذات أو إثبات سائر الصفات كلها
صفات ، فإذا لم تكن الصفة معلومةً عندكم لم يعلم الدليل فكيف يمكن معرفة المدلول؟

لايقال : بأن الصفة وإن لم تكن معلومة لكن الذات مع الصفة تكون معلومة .

لأنا نقول : قولكم الذات مع الصفة كلام مجمل فلابد من تفسيره وهذا يظهر بهذا
التقسيم وهو أن الدليل الدالَّ على الحكم إما أن يكون الذات وحدها[2] أو الصفة
وحدها ، أو مجموعهما أو لاشيء منهما ولا المجموع . وأما القسم الأخير فهو
إعتراف بأن لادلالة في شيء مما ذكرتم . ثم بقيت الأقسام الثلاثة وأي قسم منها

---

(١) في الأصل : «حيِّز»

(٢) في الأصل : «وحده»

اخترتم[١] لم يصح على قولكم أما الذات (وحدها فليست بدليل فإنها ليست هي التي

٣٤ ب تتجدد)[٢] بالفاعل عندكم ، وأما الصفة وحدها فهي ليست /معلومة عندكم . وأشد من هذا بطلانًا قول بعضهم (أن الصفة ليست زائدة على الذات . وأما المجموع فلا يصح لأنه يلزم من أن تكون الصفة معلومة)[٣] لأنه [٤] إذا كان المركب معلومًا كان ›...‹[٥] كل جزء منه معلومًا فيلزم أن تكون الصفة التي هي جزء المركب معلومة ، ولئن سلمنا سلامة النظم في الإستدلال ولكن نقول: الحكم في الأصل ممنوع ، فإنا لانسلم أن كون الكلام خبراً أو أمراً صفة راجعة إلى الكلام حتى يقال أن قدرتنا على أصل [٦] صفة الكلام توجب قدرتنا على أصل الكلام، والدليل عليه أن الخبرية[٧] والأمرية لو كانتا صفتين فإما أن تكون ثابتة لكل واحد من آحاد الحروف فيلزم أن كل واحد من حروف الخبر والأمر خبر وأمر وهو محال، وإما أن تكون ثابتة لمجموع الحروف وهو أيضًا باطل لوجهين .

أحدهما : أنه[٨] يلزم إنقسام تلك الصفة . والثاني: أنه لاوجود لمجموع الحروف بل الموجود منه أبداً حرف واحد ومالايكون موجوداً كيف يوجد له غيره ؟.

لايقال: إنا نفرق بين الخبر عن زيد بن عمرو›...‹ [٩] والخبر عن زيد بن خلد مع أن الصيغة واحدة، فدل ذلك على صفة راجعة إلى الخبر .وكذلك الخبر إذا كان صدقًا يتعلق به المدح وإن كان كذبًا يتعلق به الذم مع أن الصفة [١٠] واحدة فدل ذلك على أمر زائدٍ للخبر.

---

(١) في الأصل :« أخرتم» .

(٢) في الأصل : «وحده فليس بدليل فإنه ليس هذا الذي يتجدد » ، والمثبت هو الصواب .

(٣) الجملة بين قوسين مضافة بالهامش.

(٤) في الأصل : «أن»

(٥) حذفت « كان » لتكرارها

(٦) مضافة فوق السطر.

(٧) غير منقوطة.

(٨) في الأصل : «أن»

(٩) حذفت « وعن» لعدم تناسبها مع السياق.

(١٠) يقصد المؤلف صفة الخبرية وليس صفة الصدق أو الكذب.

لأنا نقول: لـمَ قلتم أنـه لايجوز أن يرجـع ذلك إلى مـجـرد إيقـاع الصـفـة [١] بغـرض[٢] مـخـصـوص ويكـون لأجـل اخـتـلاف الغـرض[٣] والدواعـي تخـتلف الأحكـام. ولئن سلمنا أن الخبرية وجه يقع عليه الخبر ولكن لم قلتم أن ذلك يثبت بالقادر لأن القـادر لايتعدى طريقة الإحداث ولا يثبت صفة أخرى غير الحدوث وصفة الخبر غير صفـة الحدوث فلا تثبت بالقـادر . ولئن سلمناأنها[٤] تثبت بالقادر

ولكن إبتداء أم بواسطة (ع م)[٥]. بيانه : وهو أن كونه خبراً وإن كان يثبت بالقادر ولكن بواسطة كونه مريداً ومن قدر على بعض الإرادات قدر على الجميع ، فلذلك وجب فيمن قدر أن يحصل الكلام على صفة كونه خبراً عن زيدٍ أن يقدر/ على أن يجعله **٣٥** خبراً عن غيره لأن ذلك يحصل بإفتراق الإرادة ، وأي إرادة قرنها به صار على صفة أخرى بخلاف ماتنازعنا فيه من كون الجسم كائنًا ، فكونه على سائر الصفات فإن ذلك لايثبت بالإرادة حتى إذا رام كونه على تلك الصفة لايحصل ذلك بإرادته، ولو لزم فيمن يثبت للذات صفة بواسطة أن يقدر على تلك[٦] الذات للزم إذا تجددت[٧] له صفة كونه مدركًا أو كونه مريداً بأي صفة كان أن تصير ذاته تعالى مقدورة . ثم ولئن سلمنا أن يقدر على ذلك بدون واسطة ، ولكن لم قلتم بأنه يمكن أن يجعل القدرة على أحد الأمرين علة القدرة على الآخر؟. بيانه : وهو أنه لايخلو إما أن تكون القدرة على جعله خبراً[٨] هى القدرة على الذات وعلى سائر الصفات أو القدرة على أحدهما غير القدرة على الآخر. فإن كان الأول : وهو الأقرب لمذهبهم أن القدرة تتعلق بالضدين فنقول : كيف يمكن أن نجعل تعلق القدرة على أحدهما علة للتعلق على الآخر ، إذ ليس ذلك أولى من العكس،

---

(١) في الأصل :«الصنعة »
(٢) في الأصل :«تعرض»
(٣) في الأصل :«العرض»
(٤) في الأصل :«أنه».
(٥) انظر المقدمة .
(٦) في الأصل : «ذلك» .
(٧) في الأصل :«تجدد » .
(٨) غير منقوطة والقراءة المثبتة هى أقرب إلى السياق من غيرها مثل قراءتها «حيِّزاً» . ويلاحظ أن الناسخ قد كرر هذا الخطأ فى كل المواضع التى وردت فيها هذه الكلمة فكتبها دائما «حيزاً» أو «حيز» بدلا من «خبراً» أو «خبر» وهو الصواب

وكذلك إن كان الثاني : فلأنه كيف يمكن أن نجعل إحدى القدرتين علة لوجود الثانية [1]

لايقال : بأن هذا تعليل الدلالة والكشف.

لأنا نقول : فإذن تركتم القياس والجمع بين الأصل والفرع بالعلةَ الجامعة ، فنقول لكم: إذا كان كذلك في الخبر لزم أن يكون كذلك في غيره من المواضع ، ولا يمكنكم بيان ذلك إلا أن تجمعوا بينهما بالعلة، وقد تركتم تلك الطريقة . ولئن سلمنا أنه يمكن أن نجعل أحدهما علة الآخر ، ولكن لم قلتم أن صحة إقتدارنا على صفة الكلام علة إقتدارنا على ذات الكلام ؟ ولمَ لايجوز أن يكون الأمر بالعكس حتى تكون صحة إقتدارنا على ذات الكلام علة لصحة إقتدارنا على صفة الكلام وهذا أقرب إلى العقل فإن الذات لما كانت أصلاً للصفات وجب أن نجعل الإقتدار على الأصل علة الإقتدار على الفرع/ فإذا ثبت ذلك فلا يلزم من الإقتدار على الصفة الاقتدار على الذات ، لأنه لايلزم من حصول المعلول حصول العلة . ألا ترى أن الظلم قبح لكونه ظلمًا ثم لايلزم من حصول القبح حصول الظلم أبداً وكذلك هنا . ولئن سلمنا أن الإقتدار على الصفة أولى أن يجعل علة في الإقتدار على الذات ولكن ماالدليل على ثبوت هذه العلة ؟

٢٥ ب

قوله : بأنه دار الحكم معه وجوداً وعدمًا ، ألا ترى أنا متى قدرنا على جعله خبراً قدرنا على ذاته وإذا لم نقدر على جعله خبراً لم نقدر على ذاته والدوران دلالة العلية.

قلنا : لانسلم بأن الدوران دلالة العلية . بيانه : وهو أنه يجوز أن يكون إذا وجد الشئ ووجد معه الحكم أن يكون شيء آخر يقارن ذلك الشيء فيكون ذلك المقارن هو العلة لاذلك الشيء حتى أنه لو وجد ذلك الشيء في محل آخر بدون ذلك المقارن فإنه لايثبت ذلك الحكم. وللمتمسكين بهذه الطريقة على الجواب عن هذا السؤال طرق أربعة. أحدها: أنه لاطريق إلى ذلك المقارن فوجب نفيه. والثاني: أنا متى علمنا هذا الشيء علمنا هذا الحكم وإن لم نعلم شيئًا آخر . وإن لم نعلم هذاالشيء لم نعلم الحكم وإن علمنا شيئًا[2] آخر . والثالث: أنه إذا جاز ذلك جاز إسناد المتحركية إلى غير الحركة وإن

---

(١) غير واضحة وقد تقرأ« التأثير»، إلا أن المثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل : « شيء» .

كانت تدور معها وجوداً وعدمًا . وذلك يفتح باب الشركات في العلل والمعلولات

والرابع : أن ذلك المقارن إن أمكن إنفكاكه عن هذا الشيء أو أمكن إنفكاك هذا[1] الشيء عن ذلك المقارن لم يكن الحكم دائراً معه وجوداً وعدمًا . وإن لم يمكن إنفكاك ذلك المقارن عن هذا الشيء ولا انفكاك هذا الشيء عن ذلك المقارن فحيث حصل ذلك الشيء حصل ذلك المقارن علة لذلك الحكم وذلك يفيد ماهو المطلوب./ والاعتراض على هذا من وجهين ، من حيث الإجمال ومن حيث التفصيل . ٣٦

أما من حيث الإجمال فبيانه من وجوه ثلاثة : أحدها : أن نقول: تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين إما أن يكون جائزاً[2] أو لا يكون ، فإن لم يكن جائزاً لكان الإنعكاس في العلل واجبًا وإذا كان كذلك وكما أن المعلول يدور مع العلة وجوداً وعدمًا فالعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا ، وحينئذٍ لم يكن بأن يجعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس، وإن كان تعليل الحكم الواحد بعلتين جائزاً لم يكن الإنعكاس في العلل واجبًا فحينئذٍ لايمكن توقيف معرفه علية العلة بالطرد والعكس. الثاني: أن الحكم كما يدور مع العلة وكذلك يدور مع الشرط مع أنه ليس بعلة . الثالث: يجوز أن يكون حكمان لعلة واحدة فيتلازمان وجوداً وعدمًا فلا يكون أحدهما علة للآخر وتكون علة أخرى توجب أحدهما دون الآخر.

وأما من حيث التفصيل فإنا نتكلم على كل واحد من هذه الوجوه التي ذكروها في إبطال أن يكون المؤثر أمراً مقارنًا له . أما قوله : بأنه لادليل عليه . قلنا: سنتكلم على هذه الطريقة وأما قوله : متى علمنا هذه الوجوه علمنا هذا الحكم وإن لم نعلم شيئاً آخر، ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم الحكم وإن علمنا سائر الأشياء . قلنا : هذا يبطل بالأمور العادية فإن كثيراً من الأشياء العادية نعلمها عندما نعلم شيئًا آخر ، وإذا لم نعلمه لم نعلم ذلك ، كما إنا إذا علمنا تغير الفصول من الصيف والشتاء فإنا نعلم تغير الهواء عند ذلك وكذا إذا علمنا تناول الطعام والشراب فإنا نعلم حصول الشبع والري ،

---

(١) مضافة بالهامش.

(٢) فى الأصل : «جائز ».

وجميع مايحصل عند اختلاف أوضاع الكواكب من الآثار ، مع أنكم قلتم بأنها ليست
٣٦ ب أحكامًا لهذه الأشياء وكذا هذا يبطل بجميع الإضافات نحو الأبوة والبنوة / فإنها إذا علمت الأبوة علمت معها البنوة وكذا (غيرها مع أن)[١] الأمور الإضافية ليس بعضها علة للبعض .

وقولكم : بأنا إذا علمنا أشياء أخر لم نعلم الحكم .

قلنا : لِمَ لايجوز أن يكون الإنسان عالمًا بما هو العلة ولا يكون عالمًا بكونه علة فلا نعلم الحكم . وهذا هو الإعتراض على قول الفلاسفة أنه إذا علم العلة علم معلولها .

وأما قوله : لو جاز فيما يدور مع الشيء وجوداً وعدمًا إسناده إلى غيره لجاز إسناد المتحركية إلى غير الحركة.

قلنا : نحن لانقول بالمعاني فلا يلزمنا ، ولو سلمنا ذلك ، فنقول الفرق ظاهر. فلأنا نعني الحركة للشيء الذي تلزمه المتحركية ، فلئن قلتم بأنه تحصل المتحركية بدون الحركة. فكأنكم قلتم إنه يكون المؤثر في المتحركية غير المؤثر في المتحركية فإنه باطل .

قوله : بأن ذلك المقارن مع ذلك الشيء إما أن يتلازما أو لايتلازما.

قلنا : لم لايجوز أن يكون تلازمهما بحكم العادة كما في جميع الأشياء العادية التي ذكرناها[٢] فيكون غالبًا لما لايكون مقطوعًا به[٣] وإن كان تلازمهما حقيقيًا لكنه يقتصر على محل الأصل دون سائر المحال لوجهين ، أحدهما : أن يكون ذلك المقارن الذي هو العلة هو مابه إمتاز الأصل عن الفرع أو يكون موجوداً[٤] في المقتضي وإن لم يكن تمام المقتضي فيكون إما جزء العلة أو شرط العلة ، وعلى جميع الإعتبارات يقصر الحكم على محل الأصل ولا يتعداه . والثاني: أن يكون ذلك المقارن مع ذلك الشيء معلولي علة واحدة فإنهما متلازمان إذا صدرا عن تلك العلة ، فإذا كانت علة أخرى

---

(١) مضافة فوق السطر.
(٢) في الأصل : « ذكرنا »
(٣) في الأصل : « أو »
(٤) في الأصل « ماخوذاً»

فيجوز أن يصدر عنها أحدهما دون الآخر فيوجد ذلك الوصف الذي هو العلة بدون ذلك الشيء فيثبت[1] ذلك الحكم ويوجد هذا الشيء بدون ذلك الوصف فلا يميز ذلك الحكم. وقد ضرب شيخنا أبو الحسين مثالاً في التصفح[2] فقال : إن قائلاً قال: لم كانت السفن أسرع إنحداراً من / بغداد إلى البصرة مع جرية الماء في أواخر الربيع منها في أواخر الخريف. قيل له : لأن النهار في أواخر الربيع أطول منه في أواخر الخريف ، والدليل على أن ذلك هو العلة لأنه متى طال النهار كان هذا الحكم ثابتًا ومتى قصر كان هذا الحكم زائلاً فعلمنا أنه علته ، لأنه لو لم يكن علته لم يكن التعليل صحيحًا ، لأنه لم يأت المعلِّل بعلة مؤثرة ، ولا بيّن أنه بين الموضعين فرق إلا ماذكر أنه يجعل مع طول[3] النهار وصفاً آخر وهو المؤثر والعلة المؤثرة في ذلك هو أن التأثير في هذا الزمان لتحلل الثلوج المتوفرة في الشتاء بحر الشمس وكثرة الأمطار ، فإذا زاد الماء مع أن السفن تسير في جريته فقد زاد التدافع ، وإذا عظم دفع الشيء لغيره كان لذلك إندفاع المدفوع أسرع ولو إقتصر على العلة الأولى لزم أن تكون السفن السائرة في جرية الماء بالنيل أسرع جرية في زمن الربيع لأن النهار يطول وليس كذلك بل هى أبطأ جرية في هذا الزمان منها في الخريف لأن السبب المؤثر ليس بحاصل وهو زيادة الماء بالنيل في الربيع. وكذلك القول فيما حكيناه من العلل .

37

وقد قال أصحابنا في علل الفروع أن طريق صحتها أن يوجد الحكم بوجودها وينتفي بإنتفائها أو لايكون في الأصل وصف وهو أولى منها بتعلق الحكم به فهلا إعتبروا ذلك في هذه الطرق ، ولئن سلمنا صحة هذه الطريقة وهو أنه إذا علم دوران الحكم مع شيء ولم يعلم شيء آخر فإنه يجعل علة ، ولكن لمَ قلتم بأنها حاصلة هاهنا؟

قولكم : بأنه إذا لم يقدر على جعل كلام غيره خبراً لم يقدر على إيجاده .

---

(1) في الأصل « فثبت » .

(2) كتاب لأبي الحسين البصري ذكره الفخر الرازي في المطالب العالية - تحقيق أحمد حجازي السقا ، بيروت - دار الكتاب العربي - ١٤٠٧ / ١٩٨٧ م .

(3) مستكملة بالهامش .

قلنا : لم قلتم أنه لايحدث شيء آخر يحال الحكم إليه ؟ بيانه من وجهين:

أحدهما : وهو أن كلام غيرنا ›...‹ مقدور غيرنا[1] ومقدور غيرنا يستحيل أن يكون مقدوراً لنا ، كما أن مقدوراً بين قادرين لايجوز عندكم.

الثاني: أنا لانقدر على الكلام إبتداءً بل بواسطة الآلات التي هى اللهوات واللسان وغيره/ فإنما نقدر على أن نفعل الكلام بهذه الآلات إذا كانت لنا ومتصلة بنا . ٣٧ ب

أما إذا قلنا بأنا نفعل الكلام في غيرنا ماكان ذلك إختراعًا للفعل وأنه غير مقدور للبشر. وكذا هذا يلزمهم على قولهم بأنه إذا لم نقدر على كلام غيره لم نقدر على أن نجعله على سائر صفات الخبر.

لأنا نقول : إن من شرط صيرورة الكلام[2] خبراً . إقتران[3] الإرادة به ، وإنما تؤثر الإرادة في صفة الخبر إذا اختصت بفاعل الكلام ، واختصاصها مفقود في كلام الغير: فلذلك لم نقدر على أن نجعله على سائر صفات الخبر. ولئن سلمنا أنه ليس هاهنا معنى سوى ماذكرتم فإن العلة في وجود إقتداره على ذات الكلام إقتداره على جعله على صفة الخبر، ولكن لمَ قلتم بأنه يلزم مثله في الجسم إذا قدر على كونه كائنًا ؟.

قوله : لأن العلة تجمعهما .

قلنا : لانسلم ، بيانه وهو أن ذات الكلام وصفات الكلام غير ذات الجسم وغير صفاته التي هى كونه حيًا ، قادراً ، أسود ، أبيض، ومن الجائز أن تكون بعض الصفات مقدورة للقديم وبعضها لايكون . ألستم قلتم بأن القدرة إذا تعلقت على الذات يلزم أن تتعلق بسائر الذوات ولكنِ بشرط أن تكون تلك الذوات من مقدورات القدر حتى قلتم بأنه لايقدر على الأكوان وإن قدر على الأكوان ، بل قلتم بأن المقدورات من جنس واحد بعضها يتعلق بها، فإذن الذات وبعضها تتعلق به القدرة ، فإذا شرطتم في تعلق القدرة على المقدورات أن يصح أن يتعلق بها ثم يتعلق به ، فلو لم تشترطوا ذلك في

---

(١) مستدركة بالهامش.

(٢) مضافة بالهامش

(٣) في الأصل : « الاقتران»

الصفات ، ولهذا لم يلزم من ذلك أن يقدر على صفات الأجناس لما لم تتعلق بها القدرة وكذلك هاهنا ، ولئن سلمنا أنه يلزم من ذلك أن يقدر على سائر الصفات ولكنه يلزم أن يقدر على سائر الصفات التي هى فعل تلك الصفة التي قدر عليها أم إذا لم تكن؟ (م ع)[١] / وإذا كان كذلك من أين يلزم إذا قدر على كونه كائنًا أن يقدر على كونه حيًا **٣٨** وقادراً ، وهي لاتتماثل بل تتغاير ، فإن صفة كونه كائنًا ترجع[٢] إلى الأجزاء وما ألزمتموه من سائر الصفات وهو كونه حيًا قادراً عالمًا مشتهيًا[٣] ترجع إلى الجهل عندكم، فلمَ قلتم بأن من قدر على أن يجعل الجسم على صفة ترجع إلى الأجزاء فإنه يلزم من ذلك أن يقدر على أن يجعله على صفات ترجع إلى الجملة لا إلى الأجزاء ؟. ثم ولئن سلمنا أنه يلزم من ذلك أن يقدر على جميع الصفات وعلى نفس الذات ، ولكن متى ، إذا قدر على أن يجعل الذات على صفة تكون تلك الصفة وجهًا تقع الذات عليه أو مطلقًا ؟(م ع)[٤] .

بيانه وهو أن صفة كون الكلام خبراً وجه يقع الكلام عليه حال حدوثه ، فلا جرم من قدر على إيقاعه على ذلك الوجه قدر على إحداثه . أما الكائنية فليست وجها ، لايقع الجوهر عليه إلا حال حدوثه، فلم قلتم بأنه يلزم من الإقتدار عليها الاقتدار على أصل الجوهر ، ولولا ذلك لصح أن يثبت لكلام غيرنا صفة الخبرية بواسطة المعاني لأنكم جوزتم أن يثبت لقادر[٥] الذات الذي لايقدر عليها صفات بواسطة،؟ ثم نقلب عليكم العلة فنقول: إن صحت دلالتكم هذه فهي دلالتنا عليكم في إبطال المعاني بأن يقال: من لم يقدر على إحداث الذات لم يقدر على جعلها صفة بواسطة ، والعلة في ذلك ألا يقدر على إحداثها كخبر غيري ‹ و ›[٦] لما لم يقدر[٧] على إحداثه لم يقدر على جعله خبراً ،

---

(١) انظر المقدمة .

(٢) في الأصل : «يرجع».

(٣) غير منقوطة .

(٤) انظر المقدمة .

(٥) كذا في الأصل.

(٦) أضيفت ليستقيم السياق.

(٧) في الأصل :« أقدر » .

لأن كونه خبراً يحصل بقدرة القادر بواسطة وهو أن يفعل الإرادة فتوجب حال المريد فيجب عن الحال كون الخبر خبراً، وكذلك الجوهر لو كان حاصلاً في المحاذاة بالقادر بواسطة لكان لايقدر على ذلك إلا من قدر على إيجاده ، ولما قدرنا عليه من غير القـــدرة على الإيجاد دل ذلك على إنتفاء المعاني . والسؤال الأخير ، القول بموجب العلة ، سلمنا أنه لابد من واسطة معاني ولكنكم أثبتم/ للاعتماد معنى ، فلمَ قلتم بأن هذا المعنى لا يكفي ، وقيل لكم : لو صح لايقتضي إلا بواسطة معنى وقد حصل بالاعتماد فلا حاجة إلى معانٍ أخر وهى التي تثبتونها في الحركات والسكنات وغيرها.حجة أخرى لهم ، قالوا: إن الثقيل والخفيف سواء في صحة تحريكهما ، لأن المصحح لذلك يجيزهما وقد إشتركا فيه ، وحال القادر معها على السواء ، فإن كان المقدور[1] هو التحريك فقط لما (قدر على)[2] تحريك الثقيل دون الخفيف ، ولما شق عليه أحدهما دون الآخر لولا أنه يقدر على معان تثقل، وتكثر . والثقيل يحتاج في تحريكه إلى معانٍ كثيرة لايفي قدر الضعيف بها ويحتاج إلى استفراغها ، والخفيف لايحتاج إلى ذلك.

٣٨ ب

والاعتراض عليه أن نقول: الخفيف والثقيل يستويان في صحة تحريكهما، والقادر معهما على السواء ، فلابد في ثقل الثقيل من أمر زائدٍ في إيجاد[3] القادر، ولكن لم قلتم بأن ذلك هو المعنى الذي ذهبتم إليه ؟.

لايقال : إن ذلك الأمر الزائد إما أن يكون ذاتًا أو صفة ، فإن كان ذاتًا ، فهو قولنا. وإن كان صفة لم يصح فيه التزايد إلا بواسطة المعاني، كما في كوننا عالمين إذا تزايد نحو العلوم الضرورية ، وكذلك الأسود إذا زاد سواده فإنه لابد من كثرة السوادِ.

لأنا نقول: لم لايجوز أن يكون التزايد واقعًا في الصفات .

قوله : بأن التزايد في الصفات لايعقل إلا بتزايد المعاني.

قلنا : الزائد في الصفات إما أن يكون مستحيلاً في نفسه أو لايكون . فلئن كان

---

(١) فى الأصل :« مقدور»

(٢) مضافة بالهامش هكذا « يقدر عليه »

(٣) غير منقوطة .

مستحيلاً في نفسه لا يجوز أن يثبت لسبب من الأسباب وإن لم يكن مستحيلا في نفسه فحينئذٍ وقع الشك في أن التزايد في الصفات أو في المعاني، فلابد عند ذلك من دليل زائد على أن ذلك معنى . ثم ولئن سلمنا أنه لابد من معنى ، ولكن لمَ قلتم بأن ذلك هو الكون الذي ذهبتم إليه ، ولمَ قلتم إن ذلك ليس هو الإعتمادات ؟. وأن دفع الثقيل يحتاج إلى مدافعات أكثر مما يحتاج / إليه الخفيف حتى يزيد على مدافعات الثقيل إلى أسفل ، وبالإتفاق الثقيل ليس ينتقل إلى العلو بالأكوان بل بالمجاذبات[1]. ٣٩

وقولكم : في القادر أنه لابد فيه من زيادة القدرة.

قلنا : بلى ، ولكن[2] لم قلتم بأن ذلك هو المعنى الذي ذهبتم إليه ؟ ولم قلتم بأن ذلك ليس زيادة حصافة[3] البنية وذلك مما يتزايد ، وأنه قد يكون من القوى الحصيف[4] الصلب الكثير الـذي إذا جذب[5]، الثقيل قويت أعضاؤه[6] وأوصاله ولم يسترخ[7]، وقد يكون من الضعيف المسترخي فلا يقوى على جذبه ، ولهذا إذا جذبنا ثقيلاً بحبل لزم أن يكون في الحبل من الحصافة[8] ماذكرنا ، وإن لم يكن ذلك قدْراً على مايزعمون.

لايقال : بأنه لو كان السبب في ذلك هو الحصافة والصلابة[9] لكان ينبغي إذا زاد ذلك حتى في صلابة الحجر أن تزداد القوة على الثقيل .

وليس كذلك لأنا نقول: إنما قلنا حصافة البنية وأنها تكون بنية إذا كان المزاج حاصلاً من الأخلاط الأربعة فالحصافة فيه هو بالإعتدال ، فكلما قرب من الإعتدال ازداد حصافة[10] وأما إذا تصلب فصار حجراً فإنه يكون خارجًا عن الإعتدال ، فلا يكون

---

(١) غير منقوطة والقراءة المثبتة تناسب السياق.
(٢) مضافة بالهامش .
(٣) في الأصل : «حصانة»
(٤) في الأصل : «الحصيف».
(٥) في الأصل : «حدث»
(٦) في الأصل : «أعضائه».
(٧) في الأصل : «يسترح» .
(٨) في الأصل : «حصافة»
(٩) في الأصل : «حصافة».
(١٠) في الأصل : «حصافة» .

حصيفًا[1] . وإنما ذكرت هذا لأن قائلاً قاله .

ثم إنا نقلب عليكم هذا الكلام فنقول: قولكم بالأكوان الكثيرة يؤدي إلى المحال وما يؤدي إلى المحال فهو محال. بيان أنه يؤدي إلى المحال لأن الأكوان الكثيرة توجب كائنات كثيرة ، فيلزم من ذلك أن يزداد كون الجسم كائنًا في الجهة وأنه محال، لأن معنى كونه كائنًا في الجهة هو كونه شاغلاً لها ، والشغل مالا يتزايد بذاته في الظهور أبلغ من إستحالة تزايد الوجود، فصح أنه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً.

وأما الذى ذكروه في العالم منا بعلم كونه عالمًا بعلوم وأضداد بنى ذلك على كثرة العلوم

فنقول : إنا نثبت هذه المعاني فلا يلزمنا الكلام فيه . وأما ماذكروه من أنا نفصل بين الأسودين الحالك وغير الحالك.

٣٩ ب فنقول :/ لم قلتم بأنه ليس كذلك لانضمام مجال[2] السواد من غير أن يتحلل بينهما بلون يكون في أحدهما دون الآخر؟. ولئن سلمنا ظهور المعاني في هاتين الصورتين فنقول: لم قلتم بأنه لايمكن أن نعلم تزايد صفات العالم بالشيء الواحد قبلها بأن نعلم بأن امتناع إخراجنا أنفسنا عن كوننا[3] عالمين لما علمناه ضرورة، لم تكن إلا لكثرة في صفات كوننا عالمين، أو في المعاني وأيهما ثبت ، فقد ثبت التزايد في الصفات ؟وكذا نقول في الأسودين أنه لايجوز أن يكون الفصل بينهما راجعا إلى الصفات خصوصًا على قولكم أن المدرك يدرك على صفته الذاتية .

حجة أخرى لهم قالوا: إن صفة الكائنية يصح فيها التزايد فلا تكون[4] بالفاعل.

أما أن يصح فيها التزايد فبوجهين : أحدهما : أن القوى إذا رفع يده على جسم

---

(١) في الأصل : «حصيفا» .
ويلاحظ أن الناسخ هنا يكرر خطأ شبيها بما فعله فى كلمة «خبر» التى كتبها دائما «حيّز» (ص ٣٢ ب. ومابعدها) وهو هنا يكتب دائما «خصافة» بدلا من «حصافة» والخصافة لا تتناسب مع السياق أبدا . وهذا مما يوحى بأن الناسخ قد نسخ هذه المخطوطة عن مخطوطة أخرى ولم يدونها فى جلسات سماع من أحد المشايخ

(٢) في الأصل « محال» .

(٣) في الأصل «كونها»

(٤) في الأصل :« تحركه»

واستفرغ جهده في تسكينه لم يقدر الضعيف على[1] تحريكه ، ومتى لم يستفرغ جهده في تسكينه أمكنه تحريكه ، فعلِمنا أنه رام في الأول أزيد مما رامه في الثاني. الثاني: أن الجزء الواحد إذا التصق بكفي قادرين فدفعه أحدهما حال ماجذبه الآخر تحرك ذلك الجزء بهما .

فليس يجوز أن يكون مافعله أحدهما هو الذي فعله الآخر لاستحالة مقدور بين قادرين، فعلم أن تحركه قد تزايد . وأما أن مايصح فيه التزايد لايجوز أن يكون بالفاعل لوجهين : أحدهما : أن الفاعل كالعلة ، وكما أن العلة لاتؤثر في أزيد من صفة واحدة فكذلك الفاعل . والثاني ، أن الوجود لما كان بالفاعل إمتنع التزايد فيه وكذلك هنا.

والاعتراض عليها أن نقول: قولكم : إن صفة الكائنية يصح فيها التزايد.

قلنا : هذا التعليل في معارضة الضرورة فلا يسمع ، لأن الكائنية عبارة عن الحصول في الحيز/ وقد يعبر عنه بكونه محاذيًا لجسم آخر ، ومن المعلوم ببديهة العقل أن كون ٤٠ الجسم محاذيًا لجسم آخر وحاصلاً في الحيز مما لايصح فيه التزايد ، وهذا كما نقول في الشيء أنه واحد، فكما أنه يستحيل أن يتزايد في كونه واحداً لما أن كونه متزايداً يقتضي أن تحصل زيادة في ذلك المعنى ، ولا نتصور الزيادة في كونه حاصلاً في الحيز وكونه محاذيًا لجسم آخر . وأما ماذكر من إمتناع نقل الضعيف مايسكنه القوي ، فلا نسلم أنه إنما كان لزيادة صفة في الكائنية ولم يكن ذلك لمعنى آخر . بيان أن القويَّ إذا استفرغ جهده تزايد كونه مدافعًا ، وتزايد ذلك معقول، فيمتنع لأجل تزايد ذلك على الضعيف كما يمتنع عليه نقل الحجر لما فيه من الإعتماد لا لأجل الأكوان عندهم ، لأن الأكوان الباقية لاحظٌ لها في المنع .

وثقل الحجر لايولد أكوانا عندهم ، ولهذا كان التمانع بينها[2] موقوفًا عليه لأن عند تزايده يعلم حدوث المنع لاعند تزايد الأكوان . وأما ماذكر من حصول الجوهر في المحاذاة بالقادرين في حالة واحدة فنقول : أولاً لمَ لايجوز أن يكون ذلك حاصلاً لهما ؟ قوله :

---

(١) في الأصل :« تحره» .
(٢) في الأصل : «بينتا» .

لأن مقدوراً بين قادرين محال . قلنا : لانسلم وسنتكلم فيه . ولئن سلمنا عدم جواز ذلك، ولكن لمَ قلتم بأن كل واحد من القادرين يصح أن يفعل من الإعتماد مايكون كافيًا من التأثير فيهما ؟. بيانه وهو أنا لو فرضنا مثل هذين الاعتمادين من قادر واحد فلا يخلو إما أن يصح ذلك أو لايصح . فإن صح فنقول : إن جاز أن يحصل أثران من مؤثر واحد مع أن أحدهما كافٍ في التأثير فلمَ لايجوز مثله في القادرين ؟ ولئن لم يصح مع قدرته عليهما فلمَ لايجوز ألا يصح منهما أيضًا ؟. ولئن سلمنا/ وقوع التزايد في صفة الكائنية ، فلم قلتم أن ذلك لايجوز أن يكون بالفاعل؟ ٤٠ ب

وأما قياسهم ذلك بالعلة . فنقول : إنما نثبت الغرض الذي هو علة إذا صحت لكم هذه الدلالة بالعلة .

لايقال : إنما نبني ذلك على التقدير فنقول : لو كان في الوجود عرض هو علة موجبة لصفة لما جاز أن يوجب أكثر من صفة واحدة لأنها لو أوجبت أكثر من صفة واحدة لم يكن للحصر مقتض . فيلزم أن يوجب مالانهاية له من الصفات لأن العلة موجبة وليس بأن توجب البعض أولى من البعض .

قلنا : فإذن الذي أدى إلى حصول صفات بلا نهاية هو كون العلة موجبة لأكثر من صفة واحدة ، مع أنه لايقتضي الحصر[1] . وهذا غير قائم في القادر لأنه غير موجب . فلو صحت لكم هذه الطريقة كانت مفارقة بين العلة والقادر. وإن لم تصح توقفنا في العلة أنها هل أوجبت؟، ومنعنا الحكم فيها كما منعناه في القادر. ألستم قلتم في العلة أنها لو أوجبت وجود ذوات للزم أن توجب منها مالانهاية له ، ولو تعلقت بمعلومات بلا نهاية وصح أن يوجب لها حكمها لأوجبت ذلك بجميعها معًا ، ولم يلزم على ذلك إذا كان القادر يتعلق بما لانهاية له أن يوجد كله ، فإذا إفترقا في هذا الوجه فلم لايجوز أن يفترقا فيما تنازعنا فيه أيضًا ؟ والعلة لاتخلو إما أن يصح أن توجب لذات واحده أكثر من صفقواحدة أو لايصح . فإن لم يصح كان ذلك فارقًا بين العلة التي لايصح فيها

---

(١) في الأصل : «للحصر»

أن توجب أكثر من ذلك وبين القادر الذي يصح منه ذلك ، فإن صح فما يؤمنكم أن يوجب ذلك ؟.

وأما الوجه الثاني : وهو أن الوجود لاتزايد فيه والعلة في ذلك أنه صفة بالفاعل .

قلنا : لانسلم بأن الوجود صفة وأنها زائدة على الذات على مايذهبون إليه فإن/ عندنا وجود الشيء هو ذات الشيء ، وتزايد الشيء الواحد مع أنه واحد محال 41 متناقض سواء كان بالفاعل أو بالعلة إلا إذا كان أزيد بتزايد الذات أن تصير معها في الوجود ذات أخرى فذلك جائز وهو بالفاعل. ثم ولئن سلمنا أن الوجود زائد على الذات ولكن لم قلتم بأنه هنا موجود ؟ أيمكن أن يقال بأنه لايتزايد وجوده؟

ولا يقال : بأنا نشاهد الأجسام والأعراض فكيف يمكن أن نشك في وجودها ؟

لأنا نقول: الذي نشاهده ويتعلق به الإدراك ليس هو الوجود عندكم بل التحيز في الجسم الذي هو مقتضى صفة الجوهرية وهكذا السواد والبياض اللذان[1] هما مقتضي صفتيهما ، والذي علمنا بالضرورة هو ماتعلق به الإدراك . أما مازعمتموه فإن الوجود (الزائد على الحقائق الذي يحتاج في تعلقه إلى زمان طويل، كيف يمكن أن يدَّعى[2] فيه العلم الضروري بحصوله ؟ وهذا السؤال كما يلزمهم في الشاهد يلزمهم في الغائب بأن يقال : لم قلتم بأن الذات الذي زعمتموه خالقًا للعالم قادراً عالمًا حيًا هو موجود ؟ وكذا يلزمهم في الشاهد بل أشد، فإنهم إذا راموا إقامة الدلالة على إثبات الوجود في الغائب قاسوه على الإرادة في الشاهد، فإذا منعناهم الوجود في الشاهد إنسدت[3] عليهم جميع المسالك .

وبيان الاعتراض عليهم في الشاهد من وجهين : أحدهما : فيما ذكرناه أن المعلوم فيما بيننا هو حقائق الأشياء ، أما الوجود الذي يذهبون إليه فلا نسلم .

والثاني : إنكم إنما تثبتون الوجود في الغائب قياسًا على الإرادة في الشاهد، والإرادة

---

(1) في الأصل :« الذين » .

(2) هذه العبارة مضافة بالهامش.

(3) في الأصل : «إنسد» .

معنى يوجب الصفة ، وأنتم في هذا المقام تطالبون بإثبات المعاني ، فكيف يستقيم لكم إثبات المعاني إستدلالاً بالمعاني؟. ثم ولئن سلمنا وجود أشياء في الشاهد، ولكن لم قلتم إن صفة الوجود فيها لاتتزايد ؟.، واستدلوا لعدم جواز ذلك بوجهين ، أحدهما: أنه لو تزايد الوجود لصح أن يحصل صفتا وجودٍ بقادرين وفي ذلك كون مقدور بقادرين/ ٤١ ب
والثاني : لو صح تزايد الوجود لصح من القادر أن يجدد للفعل في حال البقاء صفة وجود. أما الوجه الأول : فنقول : أنتم إنما تعلمون إستحالة كون مقدور بين قادرين بعد أن تعلموا أنه لاتزايد في صفة الوجود. فإن جعلتم الطريق إلى نفي التزايد إستحالة كون مقدور واحد بقادرين كنتم قد جعلتم كل واحد من الأمرين طريقًا إلى الآخر.

وإن قالوا : نحن نذكر في هذا المقام طريقة أخرى تبين لهم[1] استحالة مقدور بين قادرين من غير أن نبني ذلك على نفي التزايد في الوجود. فنقول : لو تعلق قادران بمقدور واحد فإن تجددت[2] له صفة الوجود صح من أحدهما أن يوجده دون الآخر ، وفي ذلك كون الشي ، الواحد موجوداً معدوماً معاً وإنما إن اردتم بكونه معدوماً موجوداً معاً أن تحصل له صفة وجود فلا يحصل له مازاد عليها فذلك صحيح ملتزم ، وإن اردتم بكونه معدوماً بأن لاتكون له صفة وجود أصلاً فكيف يلزم ذلك وقد فرضتم له وجود ؟ أو لزمكم اذا كان الجوهر بكونه فى المكان صفة وجود ؟، أو لزمكم إذا كان الجوهر بكونه فى المكان صفة واحدة فقط أن يكون حاصلاً فى المكان وغير حاصل فيه أصلاً لفقد صفة ثابته ، ولئن سلمنا صحة هذه الطريقة ولكن هذا يلزم منه إستحاله تعلق قادرين بمقدور واحد فأحيلوا بهذه العلة وأجيزوا التزايد فى الوجود بقادر واحدٍ .

وأما الوجه الثانى فنقول : لم لا يجوز أن يجدد له في حال بقائه لصح منا .

والثاني : أن يكون باقيا ممتداً وهذا محال . أما الأول ، فنقول : لِمَ قلتم إن الواحد منا فى الشاهد يوجد ذاتاً [3] .

---

(١) في الأصل : «لهما» .

(٢) في الأصل : «تجدوا» .

(٣) غير واضحة . وقد تقرأ «دائما» إلا أن المثبت أنسب للسياق .

وهل ينازعون فى ذلك فإنا نقول : / إنها[1] أفعالنا في الشاهد، أما الاكوان فإنها ٤٢ صفات ، وأنتم لاتثبتون للصفات صفة وجود ، وأما ماعدا الأكوان نحو افعال القلوب والإعتمادات والتأليف والاصوات فإنها ايضا صفات ومع ذلك فإنها غير باقية ، فكيف يمكن أن نثبت لها صفة) .. (٢) البقاء ؟ ولئن سلمنا أن الواحد منا يوجد ذاتا ، ولكن لم قلتم بأنه لاتجدد له صفات الوجود ؟ ، ولم[3] قلتم أن القوي اذا استفرغ جهده لإمساك الجسم فى المحاذاة أنه لايجدد للكون فيه صفات الوجود بدلاً من قولكم أنه يجدد فيه ذوات الأكوان؟ .

وأما الوجه الثانى فنقول : إن عنيتم بقولكم يكون باقيا ممتداً أنه لم يكن له وجود من قبل مع الفرض بأنه كان موجوداً من قبل فهو متناقض . وإن أردتم أنه تجدد له صفة بعد ثبوت صفة أخرى من قبل فهو عين المسألة ، فلم لايجوز ذلك؟ ألستم قد جوزتم فيما كان مستمر الحصول فى الجهة أن يتجدد له حصول فيكون مستمراً متجدداً فلم لايجوز مثله هاهنا ؟

ثم ولئن سلمنا أنه يستحيل التزايد فى الوجود ولكن لم قلتم بأنه إنما استحال لكونه بالفاعل .

قالوا : إنا لو قدرنا التزايد بالفاعل كان مستحيلا . فدار حكم الاستحالة مع وصف كونه بالفاعل وجوداً وعدماً ، وقد بينا من قبل أن هذه الطريقة طريقة معرفة العلية .

قلنا : لانسلم ، قالوا : إنه لو إجتمع وجب أن يوجب كل واحد منهما صفة .

قلنا : لم قلتم بأنه لايصح اجتماعهما على الذات الواحدة؟ ولم قلتم بأنه يستحيل ذلك كما استحال تعلق القادرين به ؟ .

قالوا : إنا وإن نعلم صحة اجتماعهما ولكن نقول على تقدير لو صح اجتماعهما

---

(١) فى الأصل : «إن».
(٢) حذفت « في » ليستقيم السياق .
(٣) فى الأصل : « فلم » .

لأوجبتنا[1] صفتين .

قلنا : ولو صح أيضاً تعلق القادرين تحصيــلاً[2] له صفة وجود إن كان يلزم إمكان تزايد ود من أحد التقديرين وجد أن يلزم التقدير / بل ذلك أولى فى حق القادرين لأنه إذا جاز ذلك فى العلتين ظهر أن تزايد الوجود على الذات الواحد ليس يستحيل فى نفسه، واذا لم يكن مستحيلاً فإذا أثر[3] القادر فى إحدى[4] الصفتين المثلين وجب أن يصح أن يؤثر في الأخرى ، فيكون ذلك من أقوى الدلالة على جواز تزايد الوجود بالفاعل ، ولو قلنا بأنه لايصح ذلك كان ذلك حكماً يمنع الصفتين من الصفة الاخرى التي هى مثل لها، فجرى مجرى قول القائل :

٤٢ ب

إذا كان هذا الجوهر موجوداً بالفاعل (أو كان جوهراً بالفاعل[5]) كان ذلك علة مانعة من أن يكون له مثل ، فلا يخفى على عاقل أن هذا من التعديلات التي لاتثمر ظنا فضلا عن علم ، ولئن سلمنا حصول الدوران ، ولكن لم قلتم بأن الدوران دلالة العلية؟ وقد مر تقرير ذلك فى الطريقة الأولى ونريد تقريره[6] هنا نقول : لو قلتم بأن ما أمتاز به الاصل فى الفرع ليس معدوداً فى المقتضى بأن يكون تمام العلة أو شطر أو شرط العلة فيكون أمتناع التزايد فى الوجود من حيث أنه[7] صفة الوجود داخلاً فما هو العلة؟

لايقال : بأن هذا يبطل بصفات الأجناس فإنها ليست بصفة وجود ، ولايصح فيه التزايد ، لأنا نقول : هذا عكس العلة ولايبطل بالعكس، وهو مبطل لتعليلكم أيضاً ، لأن صفات الأجناس لايصح فيها التزايد وليست عندكم بالفاعل .

---

(١) فى الأصل : " لأوجبنا "
(٢) كذا فى الاصل وهى غير مناسبة للسياق
(٣) فى الأصل : " امر " .
(٤) فى الأصل : " أحد " .
(٥) مضافة بالهامش .
(٦) فى الأصل : " ونريده تقرير
(٧) في الأصل : « أنها » .

لايقال : بأنا نغير العبارة في التعليل فيزول هذا الاشكال، وهو أن نقول : صفة الوجود إنما لم تتزايد[1] لأنها ليست العلة . ألا ترى أنها لو كانت لعلة لتزايدت كما بيناه؟ وهذا تسقط المطالبة بأن نقول : العلة هي[2] كونه صفة وجود، لأن صفة الاجناس لاتتزايد وليست بصفات وجود ، لأنا نقول : بأن هذا عكس وإن كانت[3] تبطل ماقلنا[4] به فتبطل عليكم ايضا لأن صفة القادرة منا بكونه قادرا على الشئ الواحد لاتتزايد وهى مستحقة لعلة .

٤٣ لايقال : بأن تعليلنا هو كون صفة الوجود/ لا لعلة أولى من تعليكم لصفة الوجود لأن تعليلكم لاينظم[5] جميع مالايصح فيه التزايد وتعليلنا ينظم[6] ذلك .

لأنا نقول : لانسلم بأن التعليل إذا كان أشمل كان أولى ، ألا ترى أن تعليل صحة كون السواد مرئياً بكونه موجوداً يشمل جميع ما يصح أن يرى ، وليس هو أولى من تعليلنا ذلك بكونه سواداً .

لايقال : بأن تعليل الحكم فى الشئ بما ينظمه[7] وينعكس إذا أمكن كان أولى من التعليل بما لاينظم[8] . وأما تعليل صحة رؤية السواد بكونه موجوداً فلم يمكن، لأن من الموجودات مالايصح أن يرى ، لأنا نقول : أنتم في حال ما تستدلون بهذه الدلالة شاكون في كون المتحرك متحركاً لمعنى ، فما يؤمنكم أن يكون متحركاً بالفاعل؟ ولايمكنكم كون المتحرك متحركاً بالفاعل لا لعلة مع حصول التزايد فيه . فإن قلتم بأنا نعلم أن المتحرك متحرك لعلة . قلنا لكم علمتم ذلك بهذه الدلالة أم بغير هذه الدلالة؟ إن كان بغير هذه الدلالة فاعدلوا عن هذه وأذكروا تلك الدلالة . وإن قلتم بهذه الدلالة

---

(١) فى الأصل : « تزايد » .
(٢) في الأصل : « هو » .
(٣) في الأصل : « كان » .
(٤) غير واضحة .
(٥، ٦) كذا في الأصل ، ويفضل قراءتها « يضم » .
(٧، ٨) كذا فى الأصل .

قلنا : إنما تصح هذه الدلالة اذا صح أن تعليلكم أولى من تعليلنا ، وإنما تعلمون أنه أولى اذا كان ينظم[1] الصور ولم ينتقض وإنما تعلمون ذلك اذا أمنتم أن يكون المتحرك متحركاً لا لعلة ، وإنما ذلك اذا صح التعليل وقد وقفت[2] صحة التعليل ، وفى ذلك يتعلق كل واحد منهما بصاحبه .

حجة أخرى : قالوا إنما يكون بالفاعل مما هو زائد على الوجود لا يتجدد في حال البقاء ، والكائنية تتجدد في حال البقاء فيلزم ألا يكون بالفاعل ، أما بيان الأولى فبوجوه ثلاثة . أحدهما : أن القبح والحسن لما كانا بالفاعل لم يتجددا بالفاعل فى حال البقاء . قالوا: ولا علة لذلك إلا أنها بالفاعل ، فكل ماهو بالفاعل لم يتجدد في حال البقاء .الثانى : أن الصوت وغيره اذا عدم لم يصح/ أن يجعل على وجه، ولا علة لذلك وفي حالة عدمه وهذا قائم فى حال البقاء . الثالث : أن الواحد منا لايصح أن يجعل كلام غيره خبراً ، ويصح أن يجعل كلام نفسه ، ولافرق بينهما إلا أن كلام غيره لم يحدث به ، وكلامه حدث من جهته ، فيجب أن تكون الصفات الزائدة على الحدوث اذا كانت بالفاعل تختص حالة الحدوث .

٤٣ ب

يقال لهم : ما تعنون بالقبح والحسن ؟ تعنون به الوجه الذى لأجله يثبت الاستحقاق، أم تعنون به نفس الاستحقاق للذم؟ إن عنيتم الثانى فلا نسلم أن ذلك بالفاعل . بيانه أن كل ماكان بالفاعل يمكنه الا يفعله ، فكان يلزم أن يقدر القادر على فعل القبح وإن لم يفعل كونه مستحقا للذم ، وذلك باطل . وإن عنيتم به وجه القبح فذلك على ضربين أحدهما : أن يكون كذلك لما يرجع اليه. وهو ايضاً على ضربين.

أحدهما : ألا يعتبر فيه إلا مايرجع اليه ، نحو كون الجهل جهلاً، فإن ذلك عندهم ليس بالفاعل وأن ذلك من صفات جنسه، وعندنا أن ذات الجهل تكون ذاتاً بالفاعل فمتى تحدد كونها ذاتاً وجهلاً فقد تحدد حدوثها ، فليس تحدد كونها جهلاً سوى حدوثها .

---

(١) كذا في الأصل .

(٢) فى الأصل : « وقف » .

والثانى : أن يعنى فيه لأمور عدمية نحو كون الألم من غير جناية سابقة أو منفعة لاحقة. فأما كون الألم ألماً فذلك صفة جنسه ، ،أما عدم الجناية والعوض فتلك[1] أمور عدمية ، وذلك لايمكن أن يكون بالفاعل .

وأما القسم الثانى : وهو الذي يقبح لا لما يعود الى الفعل بل لما يرجع إلى أعراض الفاعل في السجود لصنم فإن معنى جهة القبح في ذلك أن هذا السجود أوجده الفاعل لأجل الصنم ، ومعناه أن الفاعل غرضه في ذلك تعظيم الصنم ، ولايفعل غير ذلك . فإن إدعيتم أمراً وراء هذا لم نسلم لكم ذلك ، وذلك غير معلل بالفاعل / فثبت أن وجه القبح غير معلل بالفاعل فلا يمكن قياس الكائنيه عليه ، ثم ولئن سلمنا أن وجه القبح صفة للفعل . ولكن لم قلتم أنها بالفاعل وأن ذلك ليس بكونه مريداً؟ فإذا كان كذلك لم يمكن تشبيهه[2] بالكائنية التى هى بالفاعل ، ولا قياسها عليه .

44

لايقال : إنه إذا حصل بالفاعل وإن كان لكونه مريداً صح القياس عليه .

لأنا نقول : لانسلم بأنه وإن كان يحصل بكون الفاعل مريداً فإنه يصح قياس الكائنيه عليه ، وبيان الفرق بينهما من وجهين ، أحدهما : أن الإدارة إنما تتعلق بالفعل حال الحدوث دون حال البقاء ، وإنما امتنع إثبات صفة القبح للفعل حال البقاء لامتناع المؤثر ، وهو تعلق إدارة الإحداث ›. .[3] على وجه القبح فأشبه تأثيره تأثير العلل ، فوجد أن يختص به نهاية مايمكن من الأختصاص ، وللفعل بالفاعل في حال حدوثه من الاختصاص ماليس له في حال البقاء ، ألا ترى أن هذا التعلق والإختصاص إختص المنع بحال الحدوث دون حال البقاء ، وإذا كان للفعل فى حال الحدوث هذه الزيادة من الاختصاص فجاز أن يكون ذلك شرطاً لتعلق الإدارة وإيجابها لوجه القبح وليس كذلك فى حال البقاء، الا ترى أنه قد انقطع عن الفاعل بخلاف صفة الكائنيه .

فإنها ليست موجبة عن صفة من صفات القادر بل هي حاصلة بالفاعل لكونه واحداً ،

---

(١) فى الأصل : " فذلك " .

(٢) في الأصل : « تشبيه » .

(٣) حذفت « ثم » .

ثم ولئن سلمنا أن صفة القبح بالفاعل من حيث كونه قادراً ولكن لم قلتم بإنه إنما اختص إحداثها له بحال الحدوث من حيث أنها كانت بالفاعل؟

لايقال :[1] إن هذا الحكم دار معه وجوداً وعدماً ، وإن هذا لما كان بالفاعل إختص بحال الحدوث ، ولما يكن بالفاعل بل بالمعنى لم يختص به .

لأنا نقول : الإشكال على هذا من وجهين ، أحدهما : أن نقول . لم قلتم بأنه قد تثبت صفة/ بالمعنى حتى يقال بأنها لما كانت بالمعنى صح ثبوتها فى حال البقاء وإن كان الكلام فيه . 44 ب

والثانى : تثبت أنه قد حصل الدوران ، ولكن قد وجهنا الإعتراض على هذه الطريقة . من ذلك أن نقول : لم قلتم أنه ليس هاهنا معنى آخر يكون ذلك هو العلة . وبيانه : وهو أن كون القبح كيفية فى الحدوث فإنه وجه يقع عليه الحدوث، ألا ترى أن المستحق للذم يستحق الذم لأنه أحدث القبيح على ذلك الوجه ، ومعلوم أن الحدوث وابتداء الوجود متعذر فى حال البقاء ، ولهذا يقدر على تحديد وجه القبح، ولو قدرنا إثبات الوجة بالعلة فإنه يتعذر ذلك كما يتعذر بالفاعل ، وهذا الوجه أحسن واليق مما ذكر . وبخلاف الكائنيه فإنها ليست كيفية فى الحدوث فصح إثباتها للجسم بالفاعل فى حالة البقاء كما صح إثباتها له عندكم بالمعنى .

قال الشيخ أبو الحسين - رحمه الله - بعدما أورد كلماتهم على الاستقصاء وتكلم عليها : هذا هو الكلام[2] على شبههم وأنا أعتذر من ايراد كثير من الاسئلة على نفسي، فإنما أوردتها لأن بعضها أوردوها على حسب مناظرتهم ، ويجري بعضها مجرى ما أورده فى شبههم أو يناسب ما يعتمدون من التعليلات ، واشفقت إن لم أوردها أن يوردها بعضهم فيظن أنه أجاب عما ذكرته وصحح قولهم ، وأنا أعتقد أني وإن اقتصرت على حكاية أدلتهم وعللهم لكفى الناظر فيها) . . [3] العلم بأنها لاتثمر ظنا فضلا عن

---

(١) ناقصة ومكانها خال وإضافتها يتطلبها السياق

(٢) فى الأصل : « كلام » ، وهى وإن كانت سائغة الا أن المثبت أدق فى التعبير وأنسب للسياق .

(٣) حذفت «في» لأنها زائدة .

علم ، ولو اقتصرت على حكايتها في تعنيفهم على إجتهادهم أن يعلقوا[1] حدوث[2] العالم والتوحيد بها ظنا منهم أن فى ذلك ذباً عن الدين ونصراً له، لكفى فى أن يعلم العاقل أن مثل هذه الاصل العظيم لايجوز أن يكون طريقه ماذكروه سيما والطريقة الصحيحة معروضة[3] لهم . فأنا[4] أومئ إلى ذلك وأقول أنهم/ اذا قيل لهم : ماطريقكم الى التوحيد الذى يبنى عليه العدل والنبوات[5] . قالوا : حدوث العالم وطريقنا اليه اثبات المعانى التى بها كان المتحرك متحركاً . واذا قيل لهم : هلا كان متحركا بالفاعل ؟ قالوا : لو كان متحركاً بالفاعل لما صح فيه تزايد ، كصفة الوجود لايصح فيها التزايد .

٤٥

فإذا قيل لهم : ولم إذا لِمَ يصح التزايد في الوجود لم يصح التزايد في صفة الحركة؟

قالوا : لأن العلة التى لها لم يصح التزايد في الوجود هي أنها صفة بالفاعل.

فتصير هذه الأصول العظيمة مبنية على أن العلة فى المنع من تزايد الوجود أنه بالفاعل . وكذا قولهم : لو كان المتحرك متحركاً بالفاعل لكان ذلك الفاعل يقدر على جعله أسود ولاختص حال الحدوث كما يختص حكم القبح بحال الحدوث، والعلة في ذلك أنه حكم بالفاعل ، وكل من قدر على أن يجعل الخبر خبراً عن زيد قدر على جعله خبراً عن غيره ، والعلة في ذلك أنه قدر على صفة من الصفات .

كذلك قولهم : لو قدر الفاعل على جعل الجوهر متحركاً لقدر على إيجاد ذاته ، كالخبر لما قدرنا على جعله خبراً قدرنا على إيجاد ذاته[6] . والعلة فى قدرتنا على إيجاد ذاته كوننا قادرين على جعله على صفة . فليت شعري أترى قلوبهم تسكن ونفوسهم تطمئن عند هذا الكلام ؟ وما أعنف بهذا جميع شيوخنا - رحمهم الله- إذ

---

(١) غير واضحة .

(٢) فى الأصل : « حدث » .

(٣) في الأصل : «يعرضه»

(٤) مضافه بالهامش ومكرره وغير واضحه

(٥) غير واضحة .

(٦) يقصد ذات الجوهر .

كنت قد حكيت عن شيوخنا الماضين أنهم لم يذهبوا الى هذه المذاهب . وقد صدق الشيخ أبو الحسين - رحمه الله - في ذلك وأن هذه الحجج التى قنعوا بها فى إثبات هذا الاصل العظيم ليس يصلح إيرادها عند ملاعب الصبيان فى مقام [ترويح الجبال][1] فكيف تمثل أساس أصل هو أساس الإسلام. وأكثر مسائل مذهبهم يبنى على هذا الأصل وأنهم جعلوا المعانى المقدرة إلى طريق إثباتها هذه أربعة وعشرين جنسا . فجعلوا عشرة منها مشتركة في القدرة عليها بين القادر للذات وبين القادرين[2] بالقدرة . خمسة منها أفعال بالجوارح وخمسة منها أفعال القلوب ، والقسم الأول / هى الاكوان والإعتمادات والتأليفات والاربع[3] والاصوات . والقسم الثانى : هى الاعتقادات والظنون والانظار والإرادات والكراهات . وأما الثانى فإنه يختص بالقدرة عليها الله تعالى وهى[4] الجواهر والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء والموت عند أبى علي - رحمه الله تعالى - فأنظر إلى مثل هذا الأصل لو أختل فإنه يختل أصل الإسلام وتختل من مذهبهم هذه الأقسام الكثيرة ، ثم إنهم صححوا هذا الاصل بهذه الامارات الضعيفة التى لاتثمر ظنا وخيالاً فكيف علماً قطعياً لايخالج الإنسان فيه ريب .

٤٥ ب

وأكد مقدمات طرقهم دعوى الضرورة فى أول المسألة . نحو قولهم : الكائنية تتزايد ، ومن المعلوم بالضرورة أن كون الجسم شاغلاً للجهة أو محاذياً لغيرة[5] أو مماساً له لايتصور فيه تزايد ، ولو إعتمدنا عليه يزداد الاعتماد فيه ويشق نقله كما يشق نقل الثقيل ، أما أن يزداد كونه حاصلاً في الجهة فلا يكون تحكمًا وإقتراحًا[6] بغير دلالة تدل على صحتها نحو مايفرقون به بين صفة الكائنية وبين صفة الوجود. فيقولون : صفة

(١) كذا فى الاصل . ولعلها « ترويح الجبال»
(٢) مضافة بالهامش .
(٣) كذا فى الاصل بلا معنى ولعلها « التفريق »
(٤) أضيفت ليستقيم السياق .
(٥) مضافة بالهامش
(٦) كذا فى الاصل : ولعلها : « إفتراء» .

الكائنية تتزايد وصفة الوجود لاتتزايد ، فإذا طالبناهم بالدلالة على أنها لاتتزايد ، قالوا : لو ثبت للذات صفتا وجودٍ أو أمكن ذلك فإذا حصلت إحداهما دون الأخرى كان الذات موجوداً معدومًا . فإذا قلنا لهم : إن المراد بكونه موجوداً أن له صفة وجود وبكونه معدومًا إنتفاء تلك الصفة الأخرى وهو غير ماوقع فيه النزاع ، وبهذا يطالبون ، فلم لاتجوزون ذلك كما جوزتموه في الكائنية التي تقبل التزايد عندكم إذا ثبت لجسم إحداهما دون الأخرى فإنه يكون كائنا باعتبار مايثبت له من الصفات وغير كائن باعتبار مالم يثبت له ، فعند ذلك تصرون على دعوى الفرق من غير دلاله فارقة . ونحو ماإذا طالبناهم بدلالة الجمع بين صفة الكائنية وصفة الخبر : وقلنا لهم :

٤٦ ب /إنا لانسلم لكم أن الكلام بكونه خبراً بصفة راجعة إلى الكلام كصفة الكائنية للجسم وأنا لانعقل من كونه خبراً إلا أن الموجد للكلام التي وفقت المواصفة[١] على جعل إمارة الإعلام كان داعيه أو إرادته بإعلام الغير خبراً . إذ لو كان ذلك صفة كالكائنية . لاشترك فيها المعدوم من الحروف والموجود. فعند ذلك يزيدون في التشعب والتوسع[٢] ولا يزيدون في البيان .

ونحو قولهم : إن صفة الكائنية لو كانت بالفاعل لاختص بحال الحدوث إعتبارا بالحسن والقبح . فإذا قلنا لهم : لم لايجوز أن يكون إختصاص صفة الحسن والقبح بحال الحدوث من أجل أنها كيفيات تختص بحال الحدوث حتى لو أمكن إثباتها بالمعاني[٣] لَمَا أمكن إثباتها إلا في حال الحدوث بخلاف الكائنية فإنها لاتختص بحال الحدوث ولهذا يمكن إثباتها عندكم في حال البقاء بالمعاني ، ولا تكون العلة في ذلك ماذكرتم من كونها بالفاعل ؟ أصروا عند ذلك على إعادة الدعوى من غير بيان بالدليل ، ثم على تقدير لو سلمنا صحة هذه الطرق وصحة القول بالمعاني ولكنا نقول : هذه الصفات التي هي الكائنات إما أن يمكن أن يعلم أنها أمور متجددة لاينفك عنها الجسم أو لايمكن

(١) كذا في الأصل : والأفضل « وقعت المواضعة » .
(٢) في الأصل : « التسمع » .
(٣) في الأصل : « والمعاني » .

أن يعلم ذلك . فإن أمكن معرفة ذلك أمكن الإستدلال بها على حدوث الأجسام، لأنها إذا كانت أموراً متجددة ومتناهية وكان الجسم لاينفك عنها ولا يسبقها عرف بأن الجسم أيضًا حادث كما تقولون أنتم مثله إذا علمتم حدوث المعاني وأن الجسم لاينفك منها ، فإن لم يمكن أن يعرف أنها أمور متجددة لم يمكن أن يستدل بها على إثبات هذه المعاني فتنسد عليكم الطرق إلى إثبات[1] المعاني وإلى إثبات حدوث الأجسام ولا عجب من هذا يرجح قاضي القضاة[2] طريقة المعاني على طريقة الأحوال في[3] إثبات حدوث الأجسام.

فيقال له : يرد على طريقة الأحوال شُبَه لايمكن حلها إلا بإثبات المعاني منها أن السائل إذا قال : لِمَ لايجوز أن يكون الجسم مختصًا في جهة لذاته ثم يخرج عنها من بعد ويختص / بغيرها وتكون ذات الجسم توجب حكمها في حالة دون حالة فلابد في الجواب من إثبات المعاني، ثم قياس كل موجب لذاته عليها، وهذا لايصح لأن للسائل أن يطالبنا بذلك في المعاني فلابد في الجواب أن نقول : إن الموجب للحكم لذاته من غير شرط لابد من أن يوجبه في كل حال ، لأن ذاته كما كانت من[4] قبل . وهذا الجواب كما يمكن ذكره في المعاني يمكن ذكره في الجسم لأنه شامل لكل موجب جسمًا كان أو غيره . وأيضًا فالمعاني لاتنسب إلا إذا بطل أن يكون الجسم في الجهة لذاته ، ثم يقال : ولا بد من غيره فكيف تعلق إبطال ثبوت المعاني ؟ إذ يلزم الدور وأنه محال باطل.

٤٦ ب

ومنها أن للسائل أن يقول : فإن أنكرتم أن يكون الجوهر موجوداً لم يزل غير حجم ، ثم يتحيز من بعد فلا يكون محدثًا . قال[5] : فلابد في الجواب أن يقال: إن صفات الأجناس لايجوز أن تكون بالفاعل وإلا جاز أن يجعل الجوهر حجمًا سواداً ثم إذا طرأ عليه البياض الذي ليس نفيًا إنتفى من وجهٍ دون وجهٍ ، وفي ذلك كونه موجوداً

---

(١) مضافة بالهامش.

(٢) انظر ملحق الأعلام.

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) مضافة بالهامش.

(٥) كذا فى الأصل . ولعل الناسخ يقصد « قال تقي الدين» .

معدومًا في حالة واحدة وهذا يقتضي إثبات السواد والبياض معنيين ، وطريقة اثباتهما إثبات المعاني .

وهذا الجواب الذي ذكره مبنى على أصول إختص هو بالقول بها . ومنها أن الوجود زائد على حقيقة الشيء ، ومنها أن المعدوم هو الذي إنتفى عنه الوجود وهو في نفسه ذات وحقيقة

وعلى صفة ذاتية وأن تلك الصفة[1] تقتضي التحيز بشرط الوجود. وكلها أصول غير مسلمة سنتكلم عليها .

وعندنا إن الوجود هو حقيقة الموجود، وليس بزائد عليه ، وكون الجسم حجمًا هو وجوده ، فإذا سلم الخصم لنا حدوثه وتحدده فقد ثبت المطلوب، وبهذا نتوصل إلى إثبات الصانع . ومعاذ الله أن تتعلق معرفة حدوث الأجسام بهذه الأصول الواهية المبنية على شبهات ركيكة لاتثبت ظنًا فضلاً عن علم . والله أعلم .

---

(١) مصححة بالهامش وفي المتن « الصفات » .

مسألة إثبات الصانع للعالم

هذه المسـألة مع وقـوع الإتفاق على أنه لابد/ من صانع للعـالم إختلفوا في طريقـه . ٤٧ قذهب أبو هاشم إلى طريقة القياس على مانفصله وذهب سائر الشيوخ ، وهو إختيار أبي الحسين رحمه الله ، إلى إثباته لهذا إبتداءً من غير قياس .

وتقرير ذلك من وجوه ، أحدها : وهو مـاذكره الكعبي رحمه الله[١]،وهو أن نقول: لما علمنا أن العالم محدث ، وعلمنا بالضرورة أن كل محدَث يحتاج إلى محدِث، علمنا أنه لابد من مـحدث. وأمـا أن العلم بأن كل مـحدَثٍ فـلابد له من مـحدِثٍ علم ضـروري فلا إشكال فـيـه ، لأن كل إنسـان إذا رأى بناءً[٢] لم يكن شاهده ، أو رأى خطًا مكتـوبًا بعد أن لم يكن ، فإنه يقطع على أنه لابد من بان وكـاتب . وهذا حاصل عند المراهقين فكيف عند كاملي العـقول ، وكذلك لو كنا في بيت وسـمعنا دق البـاب فإنا نقطع في الحال من غير نظر أنه حدث أمراً ما ، إنسـان يدق الباب أو ريح أو شيء من الأشيـاء ، ولولا أن احتياج المحدَث إلى المحدث معلوم بالضرورة وإلا لما حصل العقل في هذه الصور قبل النظر.

فإن قـيل : إنكم دخلتم فـيمـا عبـتم على مشايخكم من القياس فإنكم أيضًا استدللتم بصورة البنـاء والكتـابة وأمـثـالهـا كـمـا أنهم إسـتـدلوا بتـصرفـاتنا ومع ذلك زدتم في العـيب[٣] حـتئ إدعـيـتـمـوه ضـرورة مع تمسككم بالإسـتـدلال فكنتم أسـوء حـالاً من مشايخكم.

الجواب : العلوم الضرورية بعضـها بديـهيـة نحو العلم بكون الواحد نصف الإثنين ، فهذا يكفي الجزم بالتصديق تصور طريقه من الحكم والمحكوم عليه . وبعضها تجريبـيـة ، نحو العلم بأن الزجاج ينكسر بالحديد، والقطن يحترق بالنـار. وهذه العلوم التـجريبيـة وإن كانت ضروريـة بعد استقراء بعض الصور[٤] كما فـيما ضربنا من المثال ، فإذا رأى

---

(١) انظر ملحق الأعلام .

(٢) غير واضحة.

(٣) غير واضحة.

(٤) في الأصل : «الصوت» والمثبت هو الصواب .

الإنسان حادثًا في صورة وصورة أخرى يحتاج إلى محدث تنبه عند ذلك فتحصل له ›..‹ قضية كلية بالضرورة أن كل محدَث لابد له من [1] محدِث . فنحن إذا ذكرنا هذه الصور لانذكرها / لأجل القياس كما ذهب إليه المشايخ ولكن لأجل التنبيه ، حتى يتنبه العاقل فيعلم بالضرورة أن كل حادث[2] له محدث ، فإذا علم ذلك وعلم حدوث العالم علم أنه لابد من محدِث

٤٧ ب

وأما طريقة أبي هاشم وأصحابه ، قالوا : طريقه ذلك هو القياس . وأصله الشاهد وفرعه الغائب وعليه الحدوث وحكمه المتعدي من الأصل إلى الفرع هو الحاجة إلى المحدِث. وأما بيان الأصل في الشاهد، فلأن تصرفاتنا المحدثة محتاجة إلينا بدليل أنها تحدث بحسب دواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا . وأما أن الحدوث هو العلة فلوجهين . أحدهما : أنه هو الذي يتوقف على حسب دواعينا دون سائر صفات الفعل[3] . والثاني: أن نقسم الأحوال ونسيرها فنقول : إما أن يحتاج إلى المحدِث لعدمه أو لبقائه أو لحدوثه ، فإذا لم يكن الإحتياج من الوجهين ثبت أنه الثالث وهو الحدوث .

يقال لهم في بيان الأصل أن تصرفاتنا تحتاج إلينا : فما تعنون بهذه التصرفات؟

تعنون بها الأحوال من كون الأجسام متحركة وساكنة ونحوها ؟ أم تعنون به الذوات وهى المعاني التي تثبتونها ؟ إن عنيتم الأول لم يصح لمذاهب لكم منها أن الصفة لاتحدث، ومنها أنها غير مقدورة ، ومنها أنها غير معلومة . وإن عنيتم الثاني فالإشكال عليه من وجوه :

أحدها : أنا نمنع هذه المعاني ، وقد مر الكلام في [مسألة إثبات المعاني][4].

والثاني : أنا نقول : إنا وإن سلمنا بثبوت هذه المعاني ولكن دليلكم في مسألة إثبات

---

(١) مضافة بالهامش.

(٢) فوق هذه الكلمة علامة تشبه علامات الإحالة وكتبت في مقابلها على الهامش الأيمن كلمة «محدث» . والكلمة المثبتة في المتن أصواب .

(٣) في الأصل : «العقل » .

(٤) لعل المؤلف يقصد هنا كتابًا آخر له لأنه لم يرِ في هذا الكتاب حديث مستقل في اثبات المعاني، ولعله يقصد كتاب « الدرر » الذى سبق الإشارة اليه في مقدمة هذا التحقيق .

المعاني يبنى على معرفة كون الواحد منا محدثًا قبل ذلك نحو قولكم : القادر لايتعدى طريقة الإحداث .

وقولكم : لو قدر على أن يجعل ذات الجسم على صفة كونه كائنا لقدر على إحداث ذاته قياسًا على الكلام . وقولهم : لو كانت [1] صفة الكائنية بالفاعل لما صح فيها التزايد كصفة الوجود لما كانت بالفاعل لم يصح فيها[2] التزايد . وهذه الأدلة إنما يمكن أن تصحح وتثبت لها المعاني / إذا ثبت كون الواحد منا محدثًا موجداً[3] . فلو توقف ثبوت كونه محدثًا على هذه المعاني للزم الدور . ٤٨

الثالث : وإن سلمنا أنه يمكن إثباتها بدون أن يلزم الدور، ولكن لانسلم أنه ثبت لها صفة الحدوث . (و)[4] أكثر مافي الباب أنه تتجدد لهما صفة لم تكن ولكن ليس من الواجب عندكم إذا تجددت الذات على الصفة أن تكون حادثة ، فإن الجسم يتحرك ويسكن وتتجدد له صفات أخر من كونه حيًا عالمًا قادراً ولا يكون حادثًا باعتبار تجدد تلك الصفات . ثم لنا في تقرير هذا السؤال طريقان ؟

أحدهما : أن نقول لم قلتم إن هذه المعاني ليست قديمة إلا أنها لم تكن على الصفة التي لأجلها توجب أحكامها فتتجدد لها تلك الصفة دون صفة الوجود.

والثاني : أن نقول[5] : لم قلتم إنها ليست معدومة قبل [6] إلا أنه تحدد لها في العدم صفة غير صفة الوجود إذا كان المعدوم عندكم ذاتًا في العدم كما هو ذات في حال الوجود.

وليس مفارقة الموجود للمعدوم عندكم إلا كمفارقة الجسم المباين[7] للمباشر ، أو الساكن للمتحرك فإذا جاز أن نثبت لكل واحد منهما صفة فلم لايجوز مثله في هذه

---

(١) في الأصل : « كان »
(٢) في الأصل : «منها »
(٣) غير واضحة
(٤) أضيفت ليستقيم السياق.
(٥) مضافة بالهامش .
(٦) في الأصل : قبل.
(٧) غير واضحة ويمكن قراءتها « المنافي»

المعاني وإن كانت معدومة؟.

الرابع : سلمنا أن نثبت لها صفة الوجود ، ولكن متى يمكن أن يجعل أصلاً لقياس الفرع عليه؟ وإذا أمكن أن يعلم أو إذا لم يمكن؟(م ع)[1] . والصفات عندكم لاتعلم . وإذا لم يمكن أن تعلم لم يمكن أن تجعل أصلاً للقياس . ثم ولئن سلمنا أنه يمكن أن تعلم، ولكن ماالدليل على ثبوته؟.

قوله : بأنه يجب وقوعه بحسب دواعينا ، ويجب إنتفاؤه بحسب كراهتنا وصوارفنا .

قلنا : الإشكال على هذه الدلالة من وجهين : من حيث الإستدراك ، ومن حيث التحقيق. أما الإستدراك[2] فإن قوله بأنه يجب وقوعه بحسب دواعينا فيجب عند وجود الداعي ، وينتفى عند انتفائه . أما لو صحت هذه الدلالة تكون كافية في إثبات حكم المسألة . وقوله بأنه يجب إنتفاؤه بحسب صوارفنا/ زيادة مستغنى عنها فيكون مستدركًا عليه . وأما من حيث التحقيق فنقول : حاصل هذه الدلالة تمسك[3] بالدوران لاثبات المؤثر . وقد بينا ضعف هذه الدلالة في مسألة المعاني ، والذي نخصه[4] بالأشكال هنا قولكم بأنه يجب وقوعه بحسب دواعينا لايستقيم على مذهبكم ، وذلك لأنكم قلتم بأن القادر هو الذي يصح أن يفعل وألا يفعل على سواءٍ ، ولو وجب الوقوع لأنتفت الصحة ، لأن الصحة مع الوجوب لاتتصور ، ولهذا أنكرتم على مخالفيكم[5] وجوب وقوع الفعل عند خلوص الداعي ، وقلتم إن ذلك إلحاق القادر بالموجب، ثم إنكم دخلتم فيما عبتم على غيركم، فلم يصح إدعاء الوجوب على مذهبكم ولئن سلمنا أنه يصح ادعاء الوجوب على مذهبكم ، ولكن ما الدليل على ثبوت هذه الدعوى .

قوله : إذا أراد الواحد أكل الطعام ولا مانع له فإنه يقع .

٤٨ ب

---

(١) انظر المقدمة .
(٢) في الأصل : «الاستدارك»
(٣) غير واضحة.
(٤) في الأصل : «نخصها»
(٥) في الأصل : «مخالفتكم »

قلنا : بلى ، ولكن لم قلتم بأن ذلك يدل على الوجوب؟ ألستم تعلمون أن الشبع والري عند الأكل والشرب وكذلك جميع العاديات وإن كانت تقع عند مباشرة أمور فإنها ليست واجبة ، فصح أن استمرار وجود شيء عند شيء آخر لايدل على وجوب وجوده عنده . ثم ولئن سلمنا وجوب وقوع تصرفاتنا عند دواعينا ، ولكن لم قلتم بأن ذلك يدل ‹ على ›[1] وقوعها بنا ؟

قوله : لو لم يكن وقوعها بنا لجاز أن تقع وإن كرهناها ، وألا تقع وإن[2] أردناها.

قلنا : لمَ لايجوز أن يجب وقوع الفعل عند إرادتنا ويكون وقوعه مع ذلك لا لمؤثر أصلاً؟ بيانه من وجهين ، أحدهما : أن وقوع الحادث في وقت معين أو حالة معينة لا لمؤثر أصلا إما أن يكون معلوم البطلان بالضرورة أو لايكون بل يحتاج في ذلك إلى دليل. إن كان الأول لم يكن إلى هذا الدليل الطويل حاجة، بل كما علمتم حدوث العالم علمتم إحتياجه إلى مؤثر بضرورة الفعل على ماذهب إليه أبو القاسم الكعبي أن العلم باحتياج الحادث إلى المؤثر/ ضروري لا حاجة في ذلك إلى دليل وإن كان الثاني لم يكن ممتنعًا في بدهية قبل الإستدلال[3] أن يحدث الشيء لا لمؤثر أصلاً . وإذا لم يمتنع ذلك، فأي إمتناع في أن يقال بأن وقوع تصرفاتنا وإن كانت بحسب دواعينا إلا أن ذلك الوقوع في هذه الحالة دون ماعداها لا لأمر . والثاني : أنكم جوزتم أموراً متجددة يتفق حصولها عند أمر آخر ولا يكون ذلك لمؤثر، وقلتم أنها أحكام غير معللة، من ذلك اختصاص العرض بمحله ، واختصاص غير[4] المنافي[5] لوقته ، واختصاص أحد مقدوري القادر بالوجود من القادر دون الآخر . والعرض كما يوجده القادر يحل محلاً ملازمًا لإيجاد القادر ذلك العرض، ثم لم يدل ذلك عندكم أنه لمؤثر. وكذلك الصوت يختص إمكان وجوده بوقت معين ويمتنع وجوده فيما قبله وفيما بعده . وإختصاص

49

(١) اضيفت ليستقيم السياق .
(٢) في الأصل :«بأن»
(٣) في الأصل : « الإستدلاك» .
(٤) مضافه بالهامش.
(٥) في الأصل : « المعاني» ، والمثبت هو الصواب كما سيتبين من السياق .

إمكانه بذلك الوقت ليس لمؤثر أصلاً، فلم قلتم أنه غير معلل ؟، ثم إنا متى أردنا فعل الصوت لازم إرادتنا فعل الصوت حضور ذلك الوقت المعين وإرادتنا للصوت وحضور الوقت يختص فيه بإمكان وجود ذلك الصوت يتلازمان نفيًا وإثباتًا مع أنه ليس لنا من أثر في ذلك الإمكان وفي ذلك الوقت بل ذلك التلازم والتنافي[1] . ثم إذا جاز ذلك في بعض الصور فلم لايجوز في سائرها ؟.

ولئن سلمنا أنه لابد من أمر مؤثر ولكن لم قلتم أنه لايجوز أن يكون ذلك المؤثر غيرنا ؟

قوله بأنه يجب وقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا . قلنا : لم قلتم بأنه لايجوز أن يكون هذا التلازم لوجه آخر غير ماذهبتم إليه من كونه فعلاً لنا .

بيانه وهو أنه يجوز أن يكون شيء اخر هو المؤثر لكنه يلازم وجوده وجود هذه الأحوال، أو يكون ذلك المؤثر إنما يؤثر بشرط الأحوال ، أو يكون بعض هذه الأحوال مؤثراً وبعضها شرطًا .

وإذا تكاملت فقد تكامل المؤثر بشروطه ، فلذلك يحصل الفعل، فإذا خلق الله تعالى تلك الأحوال كان ذلك هو المؤثر / دوننا ، وكذلك لو كانت هذه الأحوال شرطًا لإيجاب ذلك المؤثر على ماذهب إليه الفلاسفة من المبدأ الفياض وهو العقل الفعال إلا أن فيضه مشروط بقدرتنا وإرادتنا فمتى حصلت[2] هذه الشروط فاض الأثر عن العقل الفعال. وكذلك لو كانت هذه الأحوال والفعل متلازمين تلازم الجوهر والعرض بأنه تعالى إذا خلق أحدهما خلق معه الآخر ، لم يكن الخالق لأحدهما غيره تعالى . وكذلك إن كان بعض هذه الأحوال مؤثراً وبعضها شرطًا كما ذهب إليه أهل الجبر من أن القدرة هي المؤثرة في الفعل على سبيل الوجوب بشرط الداعي ، وفاعل السبب فاعل المسبب فكان[3] الله تعالى هو الفاعل للفعل دون العبد. ثم ولئن سلمنا أن ماوقع بحسب دواعينا فإنه

٤٩ ب

(١) « المنافي » مصححة بالهامش ، أخذ بالأصل وأضيفت « و » ليستقيم السياق .
(٢) في الأصل : « حصل »
(٣) في الأصل : «وكان»

يجب أن يكون فعلنا ولكن متى ، إذا كانت تلك الدواعي من قبلنا أو من قبل غيرنا؟ الأول (م ع)[1] فلم قلتم بأن الدواعي التي وقعت التصرفات بحسبها منا؟ إذ لو كانت منا لتوقفت على دواعٍ أخر، والدليل أن ماكان فعلنا فإنه يتوقف بحسب دواعينا ، وهكذا يتداعى إلى مالاغاية له وهو محال، وإن كانت من قبل غيرنا فحينئذ يكون الدوران نفيًا وإثباتًا مع مالايكون لنا فيه أثر وكيف يتصور أن يكون ذلك فعلنا؟ وهذا لايلزمنا لأنا لا نثبت كون هذه[2] التصرفات فعلنا بالدليل بل نقول إنا نعلم ذلك بالضرورة فلا يلزمنا ماألزمناه . ولو أثبتنا ذلك بالدليل أثبتناه بدليل آخر لابهذا الدليل فلا يلزمنا مالزم هذا الدليل . ولئن سلمنا احتياج أفعالنا إلينا، ولكن لانعلم احتياجها إلينا بحدوثها .

قوله : إما أن تحتاج إلينا لعدمها أو حدوثها أو بقائها ، وقد بطل كلا الوجهين فتعين الثالث.

قلنا : هذه قسمة مبتتره[3] غير حاصره ، فلم تكن مفيدة[4] للظن فكيف للعلم ؟ وهذا على مثال قول القائل . زيد إما أن يكون في الدار أو في السكة أو في السوق ، وإذا لم / يكن فيهما وجب أن يكون في الثالث، وهذا لايصح لأنه يمكن أن يكون في الحانوت أو في الصحراء أو في غيره فهذا أيضًا يمكن غيره . والأقسام بعضها يرجع إلى حقائق أجناس التصرفات وبعضها إلى صفاتها ، ويثبت أنكم تسبرون[5] كل ما[6] علمتموه ، وللسائل أن يطالبكم بتجويز غيره إلى أن تعتمدوا على دلالة أن مالا دليل عليه يجب نفيه ، وسنتكلم على هذه الطريقة .

٥٠

ولئن سلمنا الانحصار ولكن هذا تعليل في غير محل النزاع لأن الكلام وقع في علة

---

(١) انظر المقدمة .

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) غير واضحة

(٤) في الأصل : «مفيداً ».

(٥) كذا في الأصل.

(٦) في الأصل : «كلما».

الحاجة لا في بيان المحتاج ، وفرق بين مافيه الحاجة وبين ماهو علة الحاجة .

والذي ذكرتموه بيان أن الحادث بحدوثه محتاج ، فكان الحدوث محل الحاجة بمعنى أن الحاجـة إلى الفاعل لأجل أن يحدثه لا لأجل أن يعدمه[١] أو ينفيه[٢] ولكن هذا لايدل على أن المؤثر في تحقق هذه الحاجة هو الحدوث ، لاحتمال أن يكون المؤثر في الحاجة هو الإمكان وحده ، أو الإمكان بشرط الحدوث ، أو الإمكان مع الحدوث ، أو أمر خارج عنهما ، وذلك الأمر هو المؤثر في حكم حاجة الحدوث إلى المحدث.

ثم إنا ندعي إستحالة ماادعيتموه في المقامين، فندعي أنه يستحيل أن يكون الواقع بالفاعل هو الحدوث على تفسيركم ، وهو الوجود المسبوق بالعدم ، وندعي أيضًا أنه يستحيل أن تكون علة الحاجة هو الحدوث .

أماالأول : فيدل عليه أن الحدوث ، على قولكم ، عبارة عن كون الوجود مسبوقًا بالعدم وكون الوجود الحادث مسبوقًا بالعدم أمر واجب له لذاته ، وأنه يستحيل عقلاً تحقق وجوده لامع كونه مسبوقًا بالعدم . وإذا كانت هذه الصفة واجبة له لذاته استحال أن يكون بالفاعل لأن الذي[٣] بالفاعل لولاه لما وقع ، وأما نحن فلا يلزمنا ذلك لأن الحادث لذاته كان معدومًا ولذاته الآن موجوداً وللآن وجود مسبوق بالعدم ، وفرق بين وجوده وبين كون وجوده مسبوقًا بالعدم ، فوجوده ، جائز ولكن كون وجوده/ ٥٠ ب موصوفًا بتلك الصفة واجب فعندما يكون[٤] الحدوث هو وجود الجائز وهو المسند إلى الفاعل لايوصف كونه(...)[٥] مسبوقًا بالعدم وإن أطلقنا لفظ الحدوث على ماكان مسبوقًا[٦] للعدم وأسندناه إلى الفاعل كان المسند منه هو وجوده ، لاوصف كونه مسبوقًا بالعدم .

---

(١) في الأصل : «تعدمه»
(٢) في الأصل : «تنفيه»
(٣) مضافة بالهامش.
(٤) كلمة غير واضحة وقد كتب الناسخ تحتها جزءًا من كلمة لعله توضيح أو تكملة للكلمة الأولى وكلاهما غير واضح والكلمة المثبتة تكمل السياق.
(٥) مكان خال في الأصل وبه علامة الحاق جزء من كلمة فوق السطر بالكلمة التى فوقها وكلاهما غير مقروء
(٦) في الأصل : «مسبوق»

وأما الثاني : وهو بيان الحدوث لايجوز أن يكون علة الحاجة إلى [الحدث][1] فمن وجوه ، أحدها : وهو أن الحدوث لما كان عبارة عن كونه مسبوقًا بالعدم ، وكونه مسبوقًا بالعدم كيفية واجبة له في وجوده وكيفية وجوده متأخرة عن وجوده المتأخر عن تأثير المؤثر فيه المتأخر عن إحتياجه إلى المؤثر المتأخر عن علة حاجته إلى المؤثر . فلو كان الحدوث عله الحاجة إلى المؤثر[2] لزم تأخره عن نفسه بمراتب وهو محال . ومنها أن عندكم إنما يحتاج إلى الفاعل حالة العدم لاحالة الوجود فإن حالة الوجود حالة استغنائه عن المؤثر، وحالة الحدوث حالة الوجود ، فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الحكم على العلة وأنه محال. ومنها : أن الحاصل في الخارج دون التقدير الذهني هو الوجود والعدم ، وشيء منهما لايصلح أن يكون علة نفي وصف كون الوجود بعد العدم .

فنقول : هذه البعدية لاتحقق لها في الخارج ، إذ لو كان لها تحقق في الخارج لكان إما أن يكون مسبوقًا بالعدم أو لايكون ، فإن كان مسبوقًا بالعدم لزم التسلسل وإنه محال ، وإن لم يكن مسبوقًا بالعدم لزم قدم الصفة النسبية مع حدوث الموصوف وإنه محال، وإذا بطل أن يكون أمرًا حاصلاً إستحال أن يكون علة .

ومنها : أن الحدوث لاينفك عن الإمكان ، والإمكان مستقل بالحاجة . وإذا كان كذلك إمتنع أن يكون للحدوث[3] دخل في التأثير ، فكيف/ وأن يكون هو المؤثر .

٥١

وإنما قلنا إن الحدوث لاينفك عن الإمكان لأن كل محدث فقد وجد بعد أن لم يكن ، وكانت ماهيته قابلة للوجود والعدم ، ولا معنى للإمكان إلا ذلك . فثبت أنه أينما حصل الحدوث كان الإمكان ثابتًا . وإنما قلنا أن الإمكان مستقل[4] بالحاجة ، فلأنه لما كانت الماهية قابلة لهما كانت نسبته إليهما بالتسويه[5] إذ قد بطل أن يكون أحدهما

---

(١) كذا في الأصل ولكن السياق يتطلب أن تكون « المؤثر » كما سيأتي.

(٢) مشطوبة خطأً من الناسخ الذي أراد شطب الجملة التي تلي تلك الكلمة ، لأن الجملة التالية مكررة وهى : « فلو كان الحدوث علة الحاجة » والتي وردت في السطر السابق مباشرة .

(٣) في الأصل : « الحدوث» .

(٤) بالهامش « استقل» ولم يشطب الناسخ كلمة « مستقل» المثبتة في المتن..

(٥) في الأصل : « بالسوية »

أولى ، ومتى كانت النسبة إليهما بالتسوية قضى العقل بأنه لابد من مؤثر يكون مرجحًا لأحدهما . وإنما قلنا أنه إذا كان الإمكان مستقلاً بالحاجة لم يكن للحدوث دخل في المؤثرية ، لأنه لو كان له دخل فسواء كان مستقلاً بنفسه أو كان مؤثراً مع غيره مع أن الإمكان مؤثر فيه ، فإنه يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وإنه باطل ، خصوصًا على قولكم في استحالة مقدورين لقادر[1].

ثم ولئن سلمنا أن علة احتياج أفعالنا إلى المؤثر حدوثها ، ولكن لمَ يلزم من ذلك أن يكون العالم محتاجًا إلى المؤثر؟.

قوله : لأنه محدث فحصلت فيه علة الحاجة.

قلنا : لمَ قلتم أن حدوث العالم مساوٍ لحدوث أفعالنا ؟ ولم قلتم بأن صفة الوجود لاتختلف بحسب إختلاف ماهيات الحقائق؟ ثم ولئن سلمنا أن الحدوث متحد ولكن مع هذا لمَ قلتم أنه يلزم من ذلك إحتياج العالَم إلى المحدِث ؟ بيانه وهو أنكم قلتم بأن أفعالنا أصل والعالم فرعه ، فتردون الفرع إلى[2] الأصل بالعلة الجامعة ، ولولا امتياز الفرع عن الأصل مع المشاركة في العلة لكان الكل واحداً ولم يكن هذا أصلاً وذلك فرعًا. ومابه[3] المغايرة مغاير لما به المشاركة . وإذا كان كذلك جاز أن يكون المقتضى للحكم في الأصل ليس هو القدر الذي وقعت فيه المشاركة بين الأصل والفرع، بل المجموع الحاصل مما به المشاركة ومما به المغايرة ، فلا يكون المجموع إلى المؤثر هو الحدوث مطلقًا بل حدوث أفعالنا فيكون هذا القدر وهو/ كونه من أفعالنا معدوداً في المؤثر إما أن يكون شطر العلة أو شرط العلة، وهذا القدر غير حاصل في العالم فلا يمكن قياسه عليه . ٥١ ب

ولئن قلتم : نعلم بالضرورة أن هذا القدر لاأثر له بل الحدوث وحده هو المؤثر في

---

(١) في الأصل : « قادرين »

(٢) مضافة بالهامش

(٣) غير واضحة.

الاحتياج فإني إذا إستحضرت في ذهني ماهو مسمى الحدوث قضى العقل باحتياجه إلى المؤثر ، فعلمنا أن منشأ الحاجة هو مجرد الحدوث .

قلنا : إذا قضى عقلكم عند معرفة الحدوث باحتياجه إلى المحدث فإذا عرفتم حدوث العالم عرفتم احتياجه إلى المحدثِ على ماهو طريقة الكعبي وأحد طريقتي الشيخ أبي الحسين ، وبهذا استغنيتم عن التطويلات الباطلة.

ولئن سلمنا أن الحدوث وحده علة الحاجة في الأصل ولكن لم يلزم أن يكون الحدوث علة الحاجة في الفرع .

فإن قلتم : فإذا كان معنى الحدوث الذي هو في الأصل حاصلاً بتمامه في الفرع فإما أن يكون تامًا في العلة أو لابد من ضميمة أخرى فإن احتيج إلى ضميمة شيءٍ لم يكن الحدوث وحده تامًا[1] في العلية ، وقد سلمتموها ، وإن لم يحتج كأسمي الحدوث حاصلاً في أحد الموضعين مع العلية وحاصلاً في الموضع الثاني بدون العلية ، وإختصاصه بالعلية في أحد الموضعين دون الثاني يكون ترجحًا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهذا محال .

قلنا : الكلام على هذا من وجهين أحدهما أن نقول : إن هذا التقرير ظهر أنه لايمكن تمشيته بهذه الطريقة إلا بعد التعويل على طريقة الإمكان ، وإذا كان كذلك كان التعويل على طريقة الإمكان ابتداءً والإعراض عن هذه التطويلات أولى .

والثاني : أن هذا الجواب لايتمشى على أصولكم ، فإنكم قلتم : إن الأوقات مع تساويها يختص بعضها بصفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال دون الأخرى ، والأعراض غير[2] النافية تختص بأوقاتها لا لأمر ، والأعراض كلها تختص بمحالها لا لأمر ، والقادر يختص بأحد مقدوريه لا لأمر، وهذه الأصول/ وأمثالها تهدم عليكم طريقة القياس، وتمنع من أن نعلم أن حدوثها لما كان علة الحاجة في موضع كان كل حدوث ٥٢

(١) غير واضحة.

(٢) في الأصل: « الغير »

كذلك . ولئن سلمنا أنه يحتاج إلى المؤثر ولكن - لم قلتم بأنه قادر؟

قوله : بأنه إذا احتاج إلى القادر في الشاهد وجب أن يحتاج إلى القادر في الغائب.

قلنا : لِمَ قلتم بأنه يحتاج إلى القادر في الشاهد؟ ألستم إنما أثبتم كون الواحد منا مؤثراً في واحد الفعل بوجوب وقوعه بحسب دواعينا ، فإذا كان صدور الأمر منه على سبيل الوجوب ، والقادر عندكم هو من يصح منه أن يفعل وألا يفعل، والصحة على هذا التفسير تنافي الوجوب . فكيف نتصور أن يكون قادراً ؟.

ولئن سلمنا أنه يمكن إثبات كونه قادراً ، ولكن ماالدليل عليه؟.

قالوا: الفعل يدل على الصحة ، والصحة تدل على أنه قادر.

قلنا : إنكم إلى الآن كنتم تجعلون الدلالة على كون الواحد منا مؤثراً في الفعل صدوره منه على وجه الوجوب عند تحقق الداعي . فإذا أثبتم هذه الصحة لا لهذا الوجه كنتم قد إستغنيتم عن هذه الدلالة . فإن أثبتموه بهذه الدلالة لم يصح لأنكم إنما توصلتم إلى إثبات كون الواحد منا مؤثراً بالوجوب لا بالصحة[1]، فلم يمكن أن تدل هذه الدلالة على الصحة . ولئن سلمنا كون الواحد منا قادراً ولكن لِمَ قلتم بأن فعلنا إذا إحتاج إلى القادر في الشاهد لزم أن يحتاج في الغائب؟. ألستم إنما أثبتم كون الواحد منا مؤثراً في الفعل بوجوب وقوعه . بحسب دواعينا . وإذا كان صدور الأثر منه على سبيل الوجوب . والقادر عندكم هو من يصحُّ منه أن يفعل وألا يفعل، والصحة على هذا التفسير[2] تنافي الوجوب ، فكيف يتصور أن يكون قادراً ؟ ولئن سلمنا أن يكون الواحد منا قادراً، ولكن لِمَ قلتم بأن فعلنا إذا احتاج إلى القادر في الشاهد لا لكونه قادراً بل لأن الجنس يحتاج إلى القادر في الغائب، وذلك لأنه يجوز أن يكون احتياج فعلنا إلى القادر في الشاهد لالكونه قادراً بل لأن الفعل يحتاج إلى المؤثر سواءً كان المؤثر موجباً أو قادراً / فثبتوا أن الفعل في الشاهد يحتاج إلى القادر لا لمطلق كونه مؤثراً بل ٥٣ ب

---

(١) في الأصل : «وللصحة».

(٢) في الأصل : « الغير » .

لخصوص وصف كونه قادراً حتى يصح القياس عليه . هذا كما أن المعلول يحتاج إلى العلة لكونها مؤثرة في الحكم لا لخصوص كونها تلك العلة حتى جاز عند مشايخ العدل ثبوت الحكم الواحد بعلل مختلفه كصحة لرؤية وأنها ثبتت بعلة تارة وبعلة اللونية اخرى. ولهذا قالوا بأن العكس في العلل ليس بواجب كالطرد. أكدنا في الباب أنه اتفق في الشاهد إن كان المؤثر في الفعل قادراً كما اتفق إن كان جسمًا ، ثم إذا لم يجب في الغائب أن يكون المؤثر جسمًا وإن كان كذلك في الشاهد ، فلم لايجوز أن يكون كذلك في وصف كونه قادراً فيكون المؤثر في الفعل في الشاهد قادراً ولا يكون كذلك في الغائب ؟ .

ولئن فرقتم في الشاهد بين وصف كونه جسمًا وبين وصف كونه قادراً ، فإن الجسمية غيرمؤثرة في الفعل، ووصف القادرية له أثر فيه .

قلنا : إنا نطالبكم بدلا لة أن يكون بخصوص وصف كونه قادراً أثر في الفعل .

قلنا لكم : لمَ قلتم أنه ليس مثل كونه جسمًا في أنه لاأثر له؟ .

فإذا قلتم : بأن له أثراً دون الجسمية كنتم قد أثبتم المدلول قبل الدلالة . والدليل على صحة ماقلناه أن الفعل في الشاهد كما احتاج إلى قدرة زيدٍ كذلك احتاج إلى قدرة عمروٍ[١] مع أن القدرة عندكم أجناس مختلفة . ولم تجوزوا أن تكون في الوجود قدرتان متماثلتان ، وقلتم بأنه لو كان كذلك لجاز أن تكون إحداهما[٢] في زيد والأخرى في عمرو ، ولأجل تماثلهما يتعلقان بمقدور واحدٍ فيؤدي ذلك إلى مقدور من قادرين وإنه محال. ثم إذا جاز أن يحتاج الفعل إلى قدرة لحدوثه ويحتاج الفعل الآخر لحدوثه[٣] إلى قدرة أخرى مخالفة للأولى ، فلمَ لايجوز أن يحتاج الفعل في الشاهد إلى القادر ويحتاج في الغائب إلى مؤثر مخالف للقادر .

ثم ولئن سلمنا أن[٤] لخصوص كونه قادراً أثر في الفعل/ فإن الفعل يحتاج إليه ٥٣

(١) في الأصل : «عَمْر»

(٢) في الأصل : «أحدهما»

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) مضافة بالهامش .

لحدوثه ، ولكن مع هذا[1] لِمَ قلتم بأنه لايجوز أن يكون مؤثران مختلفان .

أحدهما قادر والآخر موجب فيكون الفعل جائزاً صدوره عن كل واحد منهما ، كالحكم الواحد عن العلتين المختلفتين ، والفعل الواحد عن القدرتين المختلفتين؟ ولو جاز ذلك لأفسد عليكم طريق القياس. ولئن سلمنا أنه لايجوز أن يحتاج الفعل إلا إلى مااحتاج إليه في الشاهد، ولكن إنما يصح القياس إذا أمكن أن يكون معنى القادر في الشاهد والغائب واحداً [2] فلمَ قلتم إنه يمكن بيان تعذر الإمكان أن القادر في الشاهد هو اعتدال المزاج ، وهذا لايمكن إثباته في الغائب.كما أنه تعالى بريء عن الجسمية ، فإذا تعذر ذلك لم يصح القياس عليه . والله أعلم بالصواب .

---

(١) مضافة بالهامش .

(٢) في الأصل : « واحد » .

مسألة في إثبات أن صانع العالم موجود

الكلام في هذه المسألة يختلف بحسب اختلاف الناس في أن الموجود زائد عليه[1] حقيقة، أم ليس بزائد عليه . فمن قال ليس بزائد عليه يقول: إني إذا دللت على أنه لابد من صانعٍ للعالم فهذا هو الدليل على أن وجوده هو حقيقة . فوقوع الشك بعد ذلك إما أن يكون في أن حقيقة الصانع التي تثبت بدليل حدوث[2] العالم . هل يمكن مع ثبوته وألا يكون ثابتا ؟ وهذا غير ممكن لأن[3] أظهر العلوم البديهية أن ماكان ثابتًا لايمكن مع ثبوته أن يكون منتفيًا ، وإما أن يقع في أن هذا الباب ، هل له صفة ثابتة على حقيقته ؟ وهذا ممكن ، فليكن[4] الكلام في أن تلك الحقيقة تسمى موجوداً بامتياز حقيقتها في نفسها أم باعتبار تلك الصفة الزائدة كلاما في عبارة ، ونحن نجد أهل اللغة متى عرفوا ثبوت الحقيقة مع شكهم في صفتها[5] الزائدة / يسموها موجودة ، بل وإن قطعوا على إثبات جميع الصفات الزائدة عن[6] حقيقة الذات إذ كانوامعتقدين لثبوت الذات في نفسها ، فإنهم يسمونها موجودة ، وكذلك يستعملون لفظ النفي مع لفظة العدم بالمترادف ، ولا يستجيزون الإثبات في مقابلة النفي . والعقلاء أيضًا يعلمون مقابلة النفي والإثبات وأنه إذا ثبت أحدهما زال الآخر وإذا زال أحدهما ثبت الآخر ، ثم العدم لايخلو[7] إما أن يكون أعم من النفي أو أخص من النفي أو مساويًا له ، لايجوز[8] أن يكون أعم منه لأن العام يكون مفارقًا عن الخاص بوجه ما ، فيلزم أن يكون للعدم ثبوت حتى يكون مفارقًا عن النفي . ثم إذا بينا أن النفي داخل

٥٣ ب

(١) في الأصل :« على »
(٢) في الأصل :« بحدوث»
(٣) في الأصل :« لأنه»
(٤) في الأصل :« فلكن»
(٥) في الأصل :« صفه »
(٦) في الأصل :« من»
(٧) في الأصل :« لايخلوا »
(٨) في الأصل :« جايز». والمثبت يناسب السياق

فيــه، لما بينا أنه حيث يستعمل ‹ في ›[1] أحدهما يستعمل في[2] الآخر، وإذا صدق لفظ العدم على مافيـه الثبوت يلزم أن يصدق فيه لفظة النفي ، فحينئذٍ يكون ماوقع عليه لفظ النفي ثابتًا ، وإذا كان كذلك بطل التقابل ، وهذا يبطل أن يكون أخص منه، وظهر أن أحدهما مساوٍ للآخر وإن كان معدومًا كان منفيا وما لم يكن منفيًا لم يكن معدومًا ، وإذا ظهر بدلالة الحدوث أنه لابد من صانع فقد[3] ظهر وجوده.

وإلى هذا ذهب كثير من المشايخ كالشيخ أبي الهذيل[4] وهشام الفوطي[5] وهشام البردعي[6] وأبي الحسين البصري وشيخنا ركن الدين محمود الخوارزمي ، ومن السنه القاضي أبو بكر الباقلاني[7] وغيرهم رحمهم الله .

وأما الذين ذهبوا إلى أن الوجود زائد على حقيقة الذات وهم فريقان ، أحدهما: قالوا: إن وجود الحقيقة زائد عليها ولكن لاينفصل عنها فيستحيل تحقق حقيقة السواد إلا وأن تكون موجودة وهؤلاء جميع الفلاسفة ، واتفقوا ‹مع›[8] الفريق الثاني في كون الوجود زائداً وخالفوهم في أن يكون المعدوم ذاتًا، والفريق الثاني / زعموا أن وجود الذات زائد عليه ومنفك عنه فيجوزون كون الحقائق مقررة مع انتفاء الوجود عنها وهم جمع من المشايخ كأبي يعقوب الشحام وأبي علي الجبائي وأبي هاشم[9] وأبي الحسين

٥٤

---

(١) أضيفت ليستقيم السياق.

(٢) مضافة بالهامش

(٣) في الأصل : «وقد»

(٤) هو : محمد بن الهزيل بن عبد الله بن مكحول العيدى المعروف بالعلاف ـ متكلم من شيوخ معتزلة البصرة . ولد فى عام ١٣٤ هـ أو ١٣٥ هـ وتوفى ٢٣٥ أو ٢٢٧ هـ . (انظر معجم المؤلفين ١٢/ ٩١) .

(٥) هو : هشام بن عمرو القوطى أحد تلاميذ أبى الهزيل العلاف بالبصرة . توفى عام ٢٤٦ هـ (انظر طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٦١) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٢٥) .

(٦) لعله هشام بن عبد الله الرازي المازني السني الحنفي المتوفى سنة ٢٠١ هـ. له صلاة الأثر: نوادر مختلفة فى الفقه (انظر : هدية العارفين للبغدادي حـ ٦ ص ٥٠٨) .

(٧) هو : أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم البصرى ثم البغدادى . متكلم على مذهب الاشعري توفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م (انظر معجم المؤلفين ١٠/ ١٠٩) .

(٨) أضيفت ليستقيم السياق.

(٩) في الأصل :« أبي هشام »

الخياط[1] وأبي القاسم البلخي وأبي عبد الله البصري وأبي إسحق بن عياش[2] وقاضي القضاة وأبي رشيد وابن متويه[3] وغيرهم، وزعم[4] هؤلاء أن المعدومات قبل حصولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات على صفة الوجود. ثم هؤلاء اتفقوا على أن الذوات لاتختلف إلا بالصفات ثم اختلفوا في أنها هل هي موصوفة بالصفات في حال عدمها أم لا؟ فذهب أبو إسحاق بن عياش وأبو القاسم الكعبي إلى أنها ليست موصوفة بشيء من الصفات .

والذي نقل عن الكعبي أن المعدوم شيء ، فمن الجائز أن يكون مراده أنه معلوم على ماذهب إليه أبو الحسين البصري، وهو غير[5] كونه ذاتًا ، وكذلك هم يستدلون بكونه معلومًا على كونه ذاتًا، وذهب غيرهم إلى أنها موصوفة بالصفات ، ثم اختلفوا في تلك الصفات ، فذهب أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وتلامذتهم إلى أن للجوهر أربع صفات . إحداها : الجوهرية ، وهي صفة ذات وجنس له وهو موصوف بها فيما لم يزل ولا يزال وُجد أو عُدم . وثانيها : صفة التحيُّز وهى صفة مقتضاه عن صفة الجوهرية. وثالثها : صفة الوجود وهى الصفة التي بالفاعل . ورابعها : صفة الكائنية وهى الصفة التي تثبت عندهم بالمعنى . وأماسائر الذوات فهى أيضًا موصوفة بمثل هذه الصفات إلا الكائنية فإنها لاتصح في الأعراض . فالسواد[6] له في العدم صفة السواد وهى تقتضي هيئة السواد عندما يحصل لها الوجود . وذهب غير هؤلاء أن صفة الجوهرية ليست غير صفة / التحيز بل هما[7] صفة واحدة . ثم ذهب بعضهم إلى نفيها ٥٤ ب

---

(١) هو : عبد الرحيم بن محمد بن عثمان بن الخياط من شيوخ المعتزلة البغداديين، توفي نحو سنة ٢٩٨ أو ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م (انظر معجم المؤلفين ٥/٢١٣) .

(٢) هو : أبو اسحق إبراهيم بن عياش البصري - شيخ القاضي عبد الجبار الهمذاني - من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة . (انظر المحيط بالتكليف ص ٤٣٤) .

(٣) هو : الحسين بن أحمد بن مثوبة - تلميذ القاضي عبد الجبار وصاحب كتاب التذكرة في الجواهر والاعراض وكتاب أصول الدين وكتاب المجموع في المحيط بالتكليف (انظر كتاب المجموع ص ٧ - ٨) .

(٤) في الأصل : « زعموا »

(٥) مضافة بالهامش.

(٦) في الأصل : « والسواد » .

(٧) في الأصل : « هى » .

عن المعدوم على ماحكيناه عن ابن عياش أنه ينفي الذوات عن المعدوم . وذهب بعضهم إلى إثباتها ثم اختلفوا فذهب أبو يعقوب الشحام[1] وأبو الحسين الخياط إلى أنه متحيز ومحل للمعاني وحاصل في الجهة حتى قال أبو الحسين هذا إنه جسم، وحكى[2] أن أبا يعقوب هذاالتزم أن يكون في العدم رجل راكب على فرس معدوم وألزمه[3] وذهب أبو عبد الله البصري أستاذ قاضي القضاة إلى أنه متحيز لكن غير حاصل في الجهة ، وأن كونه كائنًا في الجهة مشروط بصفة الوجود التي تحصل له بالفاعل. وأثبت للمعدوم صفة أخرى بكونه معدومًا . ثم قال هؤلاء إنا بعد العلم بأن للعالم صانعًا محدثًا قادراً عالمًا حيًا سميعًا بصيراً باعثًا للرسل. مثيبًا معاقبًا، مقيمًا للقيامة نشك في هل هو موجود أو معدوم وإنما نبين أنه موجود بدلالة أخرى مستأنفة تدلنا[4] على أن الموجد للعالم موجود وليس بمعدوم .

وقد اتفقوا في أن في العدم أجناسًا وأنواعًا مختلفة في الصفات وتكون من كل جنس أعداداً[5] غير متناهية يمكن الإشارة العقلية إلى كل واحد منها[6] ، وأن هذا يماثل هذا، وهذا يخالف هذا ، وإنما تماثله لأنه قد شاركه في الصفة الثانية التي هى الجوهرية والسوداوية والبياضية . والجوهر كما أنه جوهر في الوجود فكذلك هو جوهر في العدم ، وكذا السواد والبياض والحرارة والبرودة ، وإنما ليس يدرك بهيئة السواد والبياض وكذا في الحرارة والبرودة، كما أن تلك صفات مقتضاة عن صفة ذواتها، وأن اقتضاء تلك الصفات لهذه الصفات المشروطة بالوجود الذي هو صفة أخرى غيرها ، وكذا هذا في سائر الحقائق . فإن كل عاقل سمع ذلك قبل أن يتلوث خاطره بالاعتقادات التقليدية

---

(١) هو : أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام من أصحاب أبي الهذيل العلاف (٢٢٧ هـ) ، وعند أخذ أبو على الجبائي (٣٠٢ هـ) . (انظر المجموع فى المحيط بالكتليف لابن مثوية ص ٤٣٦) .

(٢) في الأصل « حى » .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل :« فدلنا »

(٥) في الأصل :« أعدادٍ »

(٦) في الأصل :« منهما »

فإنه يقطع ببطلان امثال هذه المذاهب وتتعجب من أن يكون في الوجود عاقل/ تسمح ٥٥
نفسه بمثل هذه الإعتقادات ويعلم أن من احتزأ[١] على هذه الإعتقادات لزم أن يجوز فيما شاهده من الأجسام والأعراض أن تكون كلها معدومة ، لأن مايتناوله الإدراك ليس هو الوجود عندهم وإلا لزم أن يُرى الله لوجوده ، بل إنما يتناوله الإدراك للصفة المقتضاة عندهم عن صفة الذات وهو التحيز في الجوهر وهيئة السواد والبياض منهما . وإذا جاز أن تكون الذوات موصوفة بصفة الذات في العدم جاز أيضًا أن تتصف بمقتضاه في العدم حتى رام بعضهم دفع هذا الإشكال فقال أن المتحيز مرتب على الوجود وأنه شرط فيستحيل أن نعلمه متحيزاً ولا نعلمه موجوداً. فيقال أنه يجوز أن تترتب الأشياء في الوجود ولا يلزم أن تترتب كذلك في العلم كما في صفة الحياة والعلم وكما في وجود الله تعالي مع وجود العالم، ونظائره كثيرة ، وإن كان كذلك لكنه إستدلال فيلزم الشك في ذلك قبل إستكمال الإستدلال. وذكر قاضي القضاة المقتضى عن هذا الكلام مانقول من ذلك فقال: إنا إذا شاهدناه متحيزاً في جهة فإنا نعلم وجوده لأنه يستحيل عدمه مع كونه في جهة ، والإشكال عليه ماسبق أن الترتيب في الوجود لايوجب الترتيب كذلك في العلم .

والثاني : أن هذا الإستدلال فيه إلزام في ذلك قبل الإستدلال .

والثالث : أن هذا الإستدلال فاسد ، لأن كونه في جهة لايستدعى إلا تحيزه ، لأنه إنما احتاج إلى الجهة لتحيزه لا لوجوده .

ثم نقول : لايجوز أن يكون متحيزاً في حال عدمه كما كان جوهراً مع عدمه على ماذهب إليه أبو عبد الله البصري، وظهر أن قولهم في أن المعدوم ذات وأن الوجود زائد عليه فوردهم موارد السفسطة وحقيق على العاقل أن يتفطن[٢] عند ذلك بخطآنه في الأصل الذي أدّاه إلى هذا الباطل . وإذا إنتهى / الكلام في الوضوح إلى هذه الغاية ٥٥ ب

---

(١) غير واضحة.

(٢) غير واضحة.

وكان الخصم مع ذلك يريد سفاهةً ولجاجًا فعلى العاقل الفطن الاعراض عنه ، ويذكر قوله تعالى : (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما)[1]

وكان السلف الصالح الذين ذموا الكلام والمتكلمين إنما عنوا أمثال هؤلاء . فإن من سعى لتعلم مالايعلمه كان محموداً ، وإذا سعى في أن يجهل ماعلمه كان مذمومًا .

ونحن من بعد هذا الإجمال نورد على التفصيل استدلالهم لإثبات وجود الله تعالى على أتم ماذكروه، ثم نذكر الإعتراض على كل واحد من مقدمات دليلهم على وجه يبين بطلانها وأنها لاتثمر ظنًا فضلاً عن علم كما استدلوا.

فقالوا: إنه تعالى قادر، والقادر له تعلق بالمقدور، ونعني بالتعلق أمراً لأجله يختص بمقدور دون مقدور، ولولا ذلك لم يصح منه مقدور أولى من مقدور، والمعدوم مستحيل تعلقه بغيره ، فالقادر إذن غير معدوم ، فهو إذن موجود .

بيان أن المعدوم لايتعلق بغيره للقياس[2] على الإرادة ، وإنها عند الوجود تتعلق بالمراد وعند العدم تخرج من التعلق ولا علة لذلك إلا عدمها ، فلزم أن يستحيل تعلق كل معدوم ويحتاج في تصحيح هذه الدلالة إلى مقدمات عشرة :

منها أنه تعالى يصح منه مقدور دون مقدور ولا يقدر على أعيان مقدور العباد. ومنها أن له تعلقًا لأجله إختص كونه قادراً بمقدور دون مقدور. ومنها أنه لابد من إثبات صفة المريد الزائدة على الداعي الخالص[3] أو المرجح . ومنها أنه لابد في تلك الصفة من معنى يوجب ذلك على ماحكيناه عنهم في مسألة الأكوان . ومنها أن هذه الإرادة موجودة . ومنها أنها إنما تتعلق في حال وجودها . ومنها أنها تعدم وجودها. ومنها أنها تخرج عن التعلق عند العدم ، ومنها أنه لاعلة لذلك إلا عدمها. ومنها التعدية من الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة ، وهاهنا نحتاج إلى بيان أن هذا هو العلة ، وأن ماكان شرطًا أو نفي مانع في الأصل فهو حاصل هنا . ثم كل واحد من هذه / الأصول تحت[4] العشرة ٥٦

(١) سورة الفرقان(٢٥) آية ٦٣.

(٢) في الأصل : « القياس»

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

تحتاج في تصحيحها إلى أصول أخَر أشكل منها ، حتى أنه يحتاج في معرفة وجود الصانع المحدث للعالم إلى تحريك أقطار جميع الأصول ، وتصحيح أكثرها بعلل فاسدة على مايأتي عليه البيان .

والإعتراض عليه أن يقال : أما الأول قولكم أنه يختص كونه قادراً بمقدور دون مقدور، وسنتكلم على طرقهم في جواز مقدور بين قادرين . ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم أنه لابد من أمر آخر سوى كونه قادراً حتى يوجب ذلك الأمر إختصاص كونه قادراً بمقدور دون مقدور . وبيانه وهو أنه لو وجب لكل مايختص أن يكون لأمرِ آخر يوجب اختصاصه للزم فيما سميتموه تعلقًا إذا اختص في إيجابه الاختصاص بمقدور دون مقدور أن يكون له أمرٌ آخر يوجب له ذلك ولو وجب ذلك للزم التسلسل إلى غير نهاية . ثم إذا جاز في الأمر أن يكون له اختصاص بنفسه دون الأمر الزائد فلمَ لايجوز نفس صفة القادر في أن يكون لها[1] هذا الإختصاص فلا تحتاج إلى أمر زائد؟

ولئن سلمنا أنه لابد من هذا التعلق، ولكن لم قلتم بأن ذلك لايثبت مع العدم ؟

وأما قياسكم على الإرادة الموجبة لصفة المريدية[2] فلا نسلم كلي الأمرين ، الصفة التي تثبتونها والمعنى الذي يوجب ذلك ، وقد تكلمنا على ذلك في موضعه.

ثم ولئن سلمنا هذه الإرادة ولكن لانسلم أنها توجد حتى يمكن إدعاء عدمها بعد الوجود. وينتقل الكلام معكم إلى هذه الإرادة ، ونطالبكم ببيان وجودها ، (ثم أنتم بين أمرين إما أن تثبتوا وجودها[3]) بمثل هذه الدلالة أو بدلالة أخرى . فإن بينتم ذلك بدلالة أخرى فاذكروها حتى نتكلم عليها . وإن بينتم ذلك بمثل هذه الدلالة فلابد من شيء آخر تثبتون وجودها بالقياس عليه . ثم إننا نطالبكم في كل ماتجعلونه أصلاً فإما أن تذكروا في كل مقام من مقامات المطالبة أصلاً آخر فيلزم التسلسل إلى غير نهاية ، أو تعودون إلى أحد الأقسام فتجعلون الفرع أصلاً فيلزم الدور وكلاهما باطل[4]. ثم ولئن سلمنا

---

(١) مصححة بالهامش.. وفي المتن « له » .

(٢) في الأصل : « المزيدية » .

(٣) العبارة بين القوسين مضافة بالهامش.

(٤) في الأصل " بأطلاق » .

وجودها ولكن لانسلم أنها تتعلق .

ثم أقوى مالهم في ذلك وجهان: أحدهما : أنها[1] لو لم تتعلق لم تنحصر المرادات .

٥٦ ب والثاني : أنها لو لم تتعلق / لم توجب صفة متعلقة .

أما الوجه الأول فالإشكال عليه ماسبق في إثباتهم التعلق للقادر (في هذه الطريقة[2]).

وأما الوجه الثاني . فنقول : لانسلم أن من شرط إيجاب الموجب صفة متعلقة أن يكون هو في نفسه متعلقًا ، فلمَ قلتم أن كون الحي حيًا إنما لم يتعلق ، كما أنها لاتتعلق بنفسها لا لأمر يوجبها ليس له تعلق حتى لو كان في نفسه مما يتعلق بمتعلق[3] وإن لم يكن مايوجبه متعلقًا كالعلم مع النظر الموجب له ؟.

لايقال : الصفة لاتقتضي الإنحصار كما في كونه تعالى عالمًا .

لأنا نقول : لمّ لايجوز أن يكون في الصفات مايقتضي الانحصار ؟ ، ولئن جاز أن تحكموا بأن جميع الصفات لاتقتضي الإنحصار وفيها مالايقتضي كما أنكم وجدتم صفة لاتقتضي الإنحصار لزمكم أن تحكموا بأن جميع المعاني لاتقتضي الانحصار لأنكم وجدتم معاني لاتقتضي الانحصار .

فإن القدرة تتعلق بما لايتناهى من المختلف في الوقت ومن التماثل في الأوقات . وكذا الشهوة تتعلق بمالانهاية له من الجنس الواحد ، والدليل عليه أنكم إنما تثبتون العلة حكمًا للصفة المقتضاة عن صفة الإرادة ، فلو كانت الصفة يمتنع فيها أن تقتضي الانحصار ولزم من أن تقتضي هذه الصفة هذا التعلق لأنه يختص بالبعض دون البعض ولزم في هذا التعلق ألا يقتضي الانحصار كما في حكم الصفة لأنه لافرق في العقل بين أن يقتضي الانحصار بلا واسطة وبين أن يقتضي ذلك بواسطة ، ثم إذا جوز أن توجب هذه الصفة حكمًا له اختصاص في تصحيح بعض المقدور دون بعض وهو التعلق الذي

---

(١) في الأصل : « أنه»

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) في الأصل : « تعلق»

تذكرونه فلمَ لايجوز أن توجب الصفة بنفسها ذلك الاختصاص من غير إيجابها هذه الواسطة ؟

ولئن سلمنا هذا التعلق فلم قلتم أن هذه الإرادة تعدم بعد وجودها ؟.

ولهم في بيان أنها تعدم وجهان ، أحدهما : أنها لو لم تعدم لوجد الإنسان نفسه مريدةً مادام حيًا . والثاني : أنه كان يلزم أن يكون مريداً مع علمه بمقتضى المراد.

٥٧ فنقول على الوجه الأول : متى يجب أن يجد نفسه مريدةً / إذا استمر على ماكان عليه من أحواله في الداعي له ، أم إذا لم يستمر؟ .

فإن قلتم : إذا استمر . فنقول : لمَ قلتم بأنه حينئذٍ لايجد نفسه مريدةً ؟

وإن قلتم : إذا لم يستمر ، فنقول : لم قلتم بأن المخرج له عن كونه مريداً ليس ذلك التغير وإن لم تعدم الإرادة ؟ وهو الاعتراض عليهم في الوجه الثاني وهو ماإذا علم يقتضي المراد. فإنا نقول : لمَ قلتم أنه يقتضي[1] المراد ، وعلمه بمقتضى المراد ليس هو المخرج عن الإيجاب فحسب و لهذا اكتفيتم أنتم في الإرادة على خروجها.

ولئن سلمنا أن ماذكرناه لايصلح مُخرجًا لها عن الوجود الذي يتبعه[2] ايجابها صفة المريد، ولكن لم قلتم بأنه ليس هنا أمر آخر يكون مُخْرجًا[3] لها عن ذلك سوى خروجها عن الوجود. ولمَ لايجوز أن تتجدد للإرادة[4] بصفة أخرى ، أو يكون لها صفه فتزول[5] عنها : نحو أن يزول عنها ماأثبتم لها من التعلق فيكون ثبوت تلك الصفة أو زوال تلك مُخرجًا لها عن ذلك؟.

فإن قلتم بأنه لادليل على تلك الصفة ، قلنا : التمسك بدلالة نفي الدلالة ضعيف وسنتكلم عليه . ولئن سلمنا أنها تعدم ، ولكن لمَ قلتم أنها تخرج عن التعلق؟

---

(١) في الأصل : « أن يقضي»

(٢) غير واضحة

(٣)في الأصل :«مَخْرجًا ».

(٤) في الأصل :«الارادة»

(٥) في الأصل :«فيزول»

قالوا : لو بقيت متعلقه فلا يخلو إما أن تبقى متعلقة بمرادها[1] أو بغيره . لايجوز[2] أن تبقى متعلقة بمرادها[3] لأنه يلزم أن تتعلق به وأن تقضى ، وإنه محال ولا يجوز[4] أن تتعلق بغيره لأن في ذلك قلب جنسها.

قلنا : لمَ لايجوز أن تبقى متعلقة بمرادها ؟

قوله : إنه يلزم أن تتعلق به وأن تقتضي .

قلنا : هذا لايدل على خروجها عن التعلق قبل المقتضي . وأما إذا اقتضى ، فلمَ قلتم بأنه يستحيل أن تبقى متعلقة؟ بيانه وهو أنكم كما فسرتم التعلق بالأمر الذي يؤثر في تخصيص المرادات ، فهو وإن استحال هذا الأمر ولكن لم يلزم من ذلك زوال مايوثر فيه. ولئن سلمنا أنها لاتبقى متعلقة بمرادها[5] فلمَ قلتم أنها لاتتعلق بغيره ؟

قوله : بأن في ذلك قلب جنسها . قلنا : لانسلم ، بيانه وهو أن الإرادة لما بني عليها من الصفة الجنسية يجوز أن تؤثر في التعلق بالمراد بشرط ، ويقتضي هذاالتعلق بمراد آخر بشرطٍ آخر/ فلا تتغير صفته الذاتية وإن تغير حكمها بحسب تغير الشرط. ثم ولئن سلمنا أنهاتخرج عن التعلق ولكن لمَ قلتم بأن العدم هو العلة ؟ ولمَ لايجوز أن يكون ذلك لا لأمر كما جوزتم في كثير من الأجسام أنها لاتعلل في اختصاص العرض بمحله اختصاص غير النافي بمؤثر[6] فيه واختصاص أحد مقدوري القادر؟ . ولئن سلمنا أنه لابد من أمر ولكن ينتفى بجعل العدم علة ، إذا أمكن أم إذا لم يمكن؟ (م ع)[7].

٥٧ ب

بيانه أن العدم نفي ، والنفي لايمكن أن يجعل علة في شيء ، لأن العلة شيء ممتاز عن سائرالأجناس تختص بكونهامؤثرة دون غيرها ، ولكونها في حكمٍ دون حكم ،

---

(١) في الأصل :«بمرداها»
(٢) في الأصل :«جائز»
(٣) في الأصل :«بمرداها»
(٤) في الأصل :«جائز»
(٥) في الأصل :«بمرداها»
(٦) غير واضحة.
(٧) انظر المقدمة .

والنفي لامتياز فيه فلا يصلح أن يُجعل علة .

وقد أجاب بعضهم عن هذا فقال: إن التعليل بالنفي سائغ إذا كان على طريق الدلالة .

فنقول : هذا إنتقال عن طريق القياس التي حاولتم فيها تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بالعلة الجامعة إلى طريقة أخرى وهى طريقة جعل العدم دلالة على حكم في محل معين لم يلزم أن يكون دلالة في محل آخر. ثم إذا رمتم الجمع بينهما في معنى كونه عدمًا فهو رجوع إلى الطريقة الأولى وقد وجهنا الاعتراض عليها . ثم ولئن سلمنا أنه يمكن أن [1] يُجعل علة ولكن ماالدليل على كونه علة ؟

قالوا : الدليل على كونه علة أن الحكم يدور معه وجوداً وعدمًا مع أنه لاصفة أحق منه في أن يجعل علة ، لأنه لايمكن أن يُذكر في ذلك ألا يقتضى[2] المراد منه خروجها من أن توجب صفة المريد ، أو خروجها عن الصفة المقتضاة .والأول باطل لأنه يقتضي أن تتعلق في حال عدمها إذا لم ينقض مرادها ، إذ لاعلة في زوال التعلق إلا هذا . وهذا يؤدي إلى أن يكون القديم مريداً لها وهى معدومة ، ولو جاز[3] ذلك ، يؤدي إلى أن يكون مريداً كارهًا لأنـه يصح أن يكون في العدم[4] كراهة هى ضد[5] لها ، وهذا[6] أيضًا يدل على أنه لايجوز أن تتعلق في حال عدمها . وأما الثاني فلا يجوز لأنهما حكمان يثبتان معًا ، وليس بأن يجعل أحدها علةً للآخر أولى من العكس./وأماالقول ٥٨ أنها إنما لم تتعلق بالمراد لخروجها عن الصفة المقتضاة عند الوجود فهو رجوع إلى ماقلناه لأنه ، حينئذٍ يكون العدم مانعًا من التعلق بواسطة العدم بزوال الصفة المقتضاة التي هى موجبة التعلق فيزول التعلق . وعلى هذا يسقط كثير من الأسئلة ، نحو ماوجهتم أن العدم نفي فلا يمكن أن يجعل علة . لأنا نقول : الصفة إذا كانت موقوفة على الصفة

---

(١) في الأصل : « أنه»

(٢) في الأصل : « يقضي»

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : « القدم » .

(٥) غيرمنقوطة .

(٦) مضافة بالهامش.

كان نفيها محيلاً لها وإلا انتقض كونها موقوفة عليها ، ولما كانت صحة الفعل موقوفة على كون القادر قادراً كانت الاستحالة والتعذر معللة بنفي صفة القادر.

ونحو قولهم : لو كان العدم علة لحكم الاستحالة لأجل دوران الحكم معه وجوداً وعدمًا، يلزم أن يكون الوجود أيضًا علة في ثبوت صحة الحكم ، فيلزم أن يكون أول موجود له حكم صحة التعلق . لأنا لانجعل العدم علة في حكم الاستحالة بنفسه بل بواسطة ، ويجوز ألا توجد هذه الواسطة في محل آخر .

فنقول : أما التمسك بطريقة الدوران فقد بينا ضعفه فإن هذه الطريقة وإن صلحت في المطالبه[1] الظنية لكنها لاتصلح في المطالبة[2] اليقينية .

وقولهم : بأنه لاصفة أحق بأن تُجعل علة منه قلنا: لانسلم .

وأما الصفات التي ذكرتم أنها[3] لاتصلح مؤثرة ، فلمَ قلتم بأنه ليس هنا صفة أخرى؟ وما الدليل على الحصر؟

فقالوا : إن الصفات الأُخَر لاتعلَم بنفسها ، ولا دليل عليها فوجب نفيها.

قلنا : نمنع دعواكم في كلا المقامين ، في أنه لادليل عليه ، وفي أن مالادليل عليه يجب نفيه . ولئن سلمنا الحصر فيما ذكرتم من الصفات ولكن لانسلم أنها لاتصلح مؤثرة في هذا الحكم فإن تقضي المراد لو كان علة لكان ينبغي إذا لم ينقض المراد أن تبقى متعلقة ، وللزم أن تكون مؤثرة في صفة المريد القديم حتى يلزم أن يكون مريداً كارهًا .

قلنا : أنه يحتاج في تصحيح دلالتكم هذه إلى أصول. منها: إثبات أحد أمرين : إما وجوب العكس في العلل حتى يصح لكم أن تقتضى المراد ‹و›[4] لو كان هو العلة في الحكم لكان ينبغي إذا انتفى المقتضي[5] أن ينتفي الحكم ولا يصح أن تخلفه علة أخرى ، وأنه باطل خصوصًا / على أصول أهل العدل، وإما إثبات أن لاهاهنا شيء سوى ذلك ٥٨ ب

(١ . ٢) كذا في الأصل ويفضل قراءتها «المطالب» .

(٣) في الأصل : « بأنها » .

(٤) أضيفت ليتضح السياق .

(٥) في الأصل : « التقضي » ، والمثبت هو الصواب .

يجعل علة ولا دليل عليه ، وهذا أيضًا باطل لما مر ذكره .

والثاني : أنه يحتاج إلى اثبات صفة المريدية لله.

والثالث : أنه يحتاج إلى إثبات أنها لاتثبت إلا[1] بمعنى هى (إرادة)[2]. والرابع: أن تلك الإرادة التي هى عرض من الأعراض توجد لاعلى وجه يوجد في محل، مع أن مثل تلك الإرادة لايتصور وجودها إلا في محل . فيلزم من ذلك مفارقة الحكمين في الحكم الذاتي لا لأمر وأنه باطل .

والخامس : أنه يحتاج في بيان أن الإرادة والكراهة إذا اجتمعا في العدم لزم أن يؤثر كل واحد منهما في المنافاة كما في حال الوجود ولا يمكن أن يكون (لهما أو يكون لأحدهما ما يمنع من ذلك)[3] في العدم وإنما يتبين انتفاء ذلك بدلالة نفي الدلالة وإنه باطل . ثم ولئن سلمنا هذه الأصول مع فسادها فإن تقضي المراد لو كان هو العلة لكانت متعلقة إذا لمَ ينقضِ المراد. ولكن لمَ قلتم إن كونها متعلقة يكفي في كونها مؤثرة في صفة المريدية؟ ولم قلتم ، بأن عدمها لايمنع من ذلك أو لم يكن لها صفة أخرى غير التعلق زالت تلك الصفة بزوال الوجود وكانت تلك الصفة[4] شرطًا في اقتضائها صفة المريدية إلا أن تقولوا : لادليل عليه فيعود الإشكال.

ولئن سلمنا أن مقتضي[5] المراد لايصلح محلاً ، ولكن لِمَ قلتم أن خروجها عن أن توجب يثبتان[6] معًا وليس بأن يجعل أحدهما علة الآخر بأولى من العكس؟.

قلنا: ليس أحدهما أولى بالعلية ، عندكم ، أم ليس بأولى في نفس الأمر؟ إن أردتم الأول فنسلم ، ولكن لمَ قلتم بأن ما لم يكن عندنا معلومًا بالأولية لم يجز أن يكون في

---

(١) في ا لأصل : « في لا » .

(٢) كذا في الأصل ، والصواب « هو إرادته » .

(٣) كذا في الأصل مضافة في الهامش وبعدها تأتي عبارة « وهذا سطر أو ينظر »وهى غير واضحة ومكررة في المتن وقد استبدلت أداة النفي « لا » بـ « ما » تمشيًا مع السياق.

(٤) مضافة بالهامش.

(٥) في الأصل : « يقضي » وهى غير منقوطة .

(٦) في الأصل : « يثبان»

نفسه أولى ؟ وعلى هذا يصير رجوعًا إلى دلالة نفي الدلالة . وإن أردتم الثاني فلا نسلم بأن السببين إذا حصلا معًا في زمان واحد فإنه لايجوز أن يكون أحدهما أولى بالعلية من الآخر فإن جميع العلل معلولاتها تثبت معًا في الوجود ولمْ يمنع ذلك من كون العلة / علة والمعلول معلولاً . ٥٩

ثم ولئن سلمنا أنه لابد وأن تكون أولى عندنا ، ولكن لمَ قلتم بأنهما إذا ثبتا معا ، ولم يتقدم أحدهما على الآخر في الزمان فإنه لايمكن أن يكون هنا وجه آخر به يعلم أثر أولية كون أحدهما علة في الآخر كما في سائر العلل والمعلولات مع تقارنها في الثبوت؟ وبيان أن هنا وجه آخر وذلك لأنا نعلم أن استحالة تعلقها بالمراد تتبع استحالة تعلقها بالمريد، وإيجابها له صفة المريدية . لأنا إذا علمنا في الإرادة أنه يستحيل فيها أن يوجب المريد صفة متعلقة بالمراد، فإنا نعلم استحالة تعلقها بالمراد، وعلمنا أن استحالة تعلقها بالمريد تتبع عدمها ، لأن العدم يزيل اختصاصها بالمريد، ولا يتبع عدم تعلق الإرادة بالمريد[1] . فإذا ثبت أن خروج الإرادة عن التعلق بالمراد[2] يتبع خروجها عن التعلق بالمريد علة في خروج الارادة عن التعلق ولا يعكس التعليل؟ولئن سلمنا أن خروجها عن هذه الصفة ليس هو العلة.

قوله : إن هذا رجوع إلى قولنا ،لأن المحيل لهذه الصفة هو العدم . فقد بان العدم هو المحل للتعلق.

قلنا : هذا ترك لما عولتم عليه من طريقة القياس[....][3] إلى طريقة أخرى ، لأنكم إلى الآن كنتم تجعلون عدم الإرادة وحده محلاً للتعلق ، ثم للحدوث[4] الحكم فيه إلى الفرع بهذه العلة من غير شرط آخر. وفي هذه الطريقة الأخرى تزعمون أن عدم

---

(١) مصححة بالهامش إلى « بالمراد » .

(٢) مضافة بالهامش ولكن الإشارة إليها في النص ليست في مكانها الصحيح فهى تأتي بعد كلمة المريد السابقة .

(٣) فراغ متروك في نهاية السطر وبداية السطر الذى يليه ، وظني أن كلمة ما بمعنى « وعدلتم» قد سقطت من هذه النسخة.

(٤) كذا في الأصل ، ولا معنى لها في هذا السياق .

الإرادة وحده ليس هو العلة في زوال التعلق بل لأجل هذا التعلق حكم [...][1] ، والإرادة التي هي مقتضاة عن صفة ذات الإرادة، وتلك الصفة مشروطة بالوجود ولذلك أحتيج إلى الوجود وكان العدم محلاً للتعلق حتى أنه لو كان لايحتاج إلى تلك الصفة المقتضاة في ثبوت التعلق كما كان عدم الإرادة محلاً للتعلق . وفي هذه الطريقة/ ٥٩ ب الثانية لايحتاج إلى إثبات التعلق للقادر ، ولا إلى صفة المريدية ، ولا إلى الإرادة، ولا إلى وجودها ، ولا إلى عدمها، ولا إلى تعلقها ، ولا إلى[2] خروجها عن التعلق . وهذه الطريقة الثانية أعم من الأولى ، لأن كل ذات فلها صفة مقتضاة عندكم.

أما (قوله)[3] : كل ذات له تعلق ولكن يحتاج إلى أصول سبعة حتى تتم هذه الطريقة .

أحدها : أن ذوات المحدثات ذوات في عدمها. وأن لها صفة ذات في عدمها . وأنها تقتضي صفة أخرى . وأن إقتضاءها[4] مشروط[5] بالوجود. وأنه تعالى مختص بصفة ذات . وأنها تقتضي صفات أخر. وأن اقتضاءها مشروط بالوجود قياسًا على ذوات المحدثات . ودون بلوغ ذلك خرط القتاد وسرد الحداد.[6] وسنفرد لكل واحد كلامًا، ونخص الكلام معهم هاهنا في أصل واحد وهو أنا نقول لهم في مقام التعدية : ولمَ إذا وجب في ذوات المحدثات أن يحتاج في اقتضائها الصفة إلى شرط هو الوجود لزم من ذلك أن يحتاج إلى مثلِ ذلك الشرط ماخالفها من الذوات، حتى تحتاج ذات الله تعالى في اقتضائه لمقتضاه إلى مثل ذلك الشرط؟ وذلك لأنه يجوز إذا اختلفت الذوات أو الصفات أن تختلف أحكامها وشروطها . ألا ترى أن العلم والقدرة وغير ذلك يحتاج

---

(١) فراغ متروك يتسع لكلمة واحدة .

(٢) غير واضحه.

(٣) أضيفت ليستقيم السياق

(٤) في الأصل :«واقتضاها»

(٥) في الأصل :«مشروطة» .

(٦) كذا في الأصل.

في وجودها إلى شرط وهو الحياة وتنبه[1] القلب ؟ ثم إن لم يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مثل ذلك الشرط جميع الذوات ، ولذلك قلتم أن ذاته تقتضي الوجود ، ولم يشترط في إقتضائها هذه الصفة صفة وجود آخر حتى يتسلسل ذلك إلى غير غاية . ومثل هذا الإشكال يمكن توجيهه عليكم في الطريقة الأولى من كلى الطرفين من طرق العلة ومن طرق المعلول . أما من طرق العلة فبأن يقال : إن[2] معلول العلة في الاستحالة ليس هو مطلق العدم بل عدم خاص وهو عدم الإرادة . وإلا لزم أن يكون عدم الذوات[3] مستحيلاً [4]، وإذا كان كذلك فلمَ قلتم بأن عدم ذات الله مثل عدم ذات/ الإرادة حتى يحصل الإشتراك في العلة؟. ٦٠

وأما عن طرق الحكم فنقول : تعلق الإرادة ليس مثل تعلق القادر ، وتسمية كل واحد منهما تعلقًا اشتراك في اللفظ، وإذا اختلف الحكمان لم يلزم فيما أحال أحدهما أن يحيل الآخر . ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم يقتضي ثبوت مارمتم من المدلول ولكن لم قلتم بأنه[5] ليس هاهنا ماينفيه؟

لايقال : هذا محال لأنه يلزم منه اجتماع النقيضين .

لأنا نقول : لمَ لايجوز أن يمتنع عند ذلك عن القول بالنفي والإثبات؟ كما جوزتم مثل ذلك في جوابكم للنظام في سؤاله في مسألة كونه تعالى قادراً على القبيح .

فإنا لانقول بأنه يدل على الجهل والحاجة ، ولا نقول بأنه لايدل . وبمثله[6] الأشعري فيما إذ قدر الإيمان فمن المعلوم أنه لايؤمن ، فقلتم بأنا لانقول بأنه ينقلب علمه تعالى جهلاً ، ولا نقول بأنه لاينقلب فجوزتم الامتناع عن القول بالنقيضين فجوزوه هاهنا . والله أعلم .

---

(١) غير منقوطة في الأصل.
(٢) في الأصل : « فبان » .
(٣) في الأصل :« ذوات» .
(٤) في الأصل : « محيلا » ولعلها « محالاً».
(٥) مصححه بالهامش وهي في المتن « بأن»
(٦) غير واضحة.

مسألة في أن المعدوم هل هو ذات
في حال عدمه أو لا

قد ذكرنا في إثبات الله تعالى موجوداً، إختلف العلماء في المعدوم هل هو ذات، والذي ذكره شيخنا أبو الحسين رحمه الله وشيخنا ركن الدين الخوارزمي أنه ليس بذات، وأن وجود الشيء ليس بزائد على كونه ذاتًا، وإذا تحقق كونه ذاتًا فهو حدوثه وإذا انتفى كونه ذاتًا هو عدمه، ولو كان ذاتًا وانتفت[1] عنه صفة من الصفات نحو الصفة التي يزعم الخصم أنها صفة الوجود فعلى الحقيقة يكون الدائر بين الموجود والمعدوم هى الصفة لأنها حينئذ تكون هى المنتفية دون الذات.

قلنا: في ذلك وجوه: منها أن وجود الجوهر هو كونه جوهراً و فلو كان (الجوهر جوهراً)[2] في الأزل لزمه أن يكون موجودًا في الأزل، وهو قول بقدم العالم، وقد بينا بطلانه. وإنما قلنا: إن كونه جوهراً ثابتًا في نفسه هو وجوده، وكذلك كل ذات من الذوات. إنا[3] إذا شاهدنا جسمًا أو عرضًا فإنا نعلم/ بالضرورة وجوده، والذي نعلم بالضرورة هو مانشاهده[4] من كونه جسمًا أو عرضًا. أما الزائد على ذلك وهو الذي يسمى الوجود ›.‹ [5] لا نتصوره فضلاً عن أن نعلمه بالضرورة. فصح ما ادعينا أن وجوده هو كونه ذاتًا. فإن قيل:" قولكم بأن وجود الجوهر‹ هو ›[6] كونه جوهراً وكذلك كل ذات فلا نسلم. قولكم بأنا إذا شاهدنا جسمًا أو عرضًاقلنا: تدعون العلم في بعض الأحوال أم[7] في جميع الأحوال (م ع)[8]. ولكن إذا كان ذلك في بعض الأحوال فلايلزم منه إعادة المعلومية، وإنه قد يعلم شيء مع شيء آخر.

٦٠ ب

(١) في الأصل: «انتفى»
(٢) مضافة بالهامش.
(٣) غير واضحة.
(٤) في الأصل: «يشاهده»
(٥) حذف حرف« و » ويمكن استبدالها بالفاء وإلحاقها بأداة النفي فتكون « فلا نتصوره ..»
(٦) : «أضيفت» ليتضح المعنى.
(٧) في الأصل: «أمر»
(٨) انظر المقدمة.

وأما إذا قلتم بأنه يلزم ذلك في جميع الأحوال فلا نسلم . أليس أنه يمكننا أن نتصور حقائق الأشياء مع الذهول عن وجودها كما نتصور حقيقة الجواز[1] والسواد وأنهما يختلفان ، وأنه يمكنه ذلك وإن لم يخطر ببالنا أنه موجود أو معدوم ؟ ولئن سلمنا أنه يلزم من ذلك في كل الأحوال، ولكن لمَ قلتم بأن ذلك يدل على إيجاد المعلومية ؟ أليس أن معرفة المتضايفَين[2] تستحيل معرفة أحدهما بدون الآخر ، وأن من عرف علة المعلول ، أو معلول العلة ، أو مقابلة أحد الشيئين للآخر، أو أخوة أحد الشخصين للآخر، فإنه يعرف الآخر لامحالة ، ويستحيل ألاّ يعرفه ولم يلزم من ذلك إيجاد المعلومين ؟ ولئن سلمنا ذلك ولكن متى ، إذا لم يعلم تغايرهما مع ذلك أم إذا علم؟ (م ع)[3] ؟ وهاهنا عُلم تغايرهما ، وبيانه من وجهين :

أحدهما : أن الوجود أمر مشترك بين الماهيات المختلفة ، فإنا نعلم أن الجسم موجود والعرض موجود فنعلم الاشتراك بينهما فى الوجود مع معرفة مخالفتهما، وما به الاشتراك غير مابه الاختلاف .

والثاني : أنا نقسم الشيء إلى الوجود والعدم قسمة حاصرة[4]. وإنما تكون حاصرة لو كان المقابل للعدم أمراً واحداً ، فأما إذا كان أموراً كثيرةً فحينئذٍ يبطل أن[5] يحصل بين النقيضين ، وتصير القسمة منتشرة لامنحصرة . ولما كانت منحصرة بالضرورة علمنا أن الوجود أمر واحد مع اختلاف الحقائق/ فكان الوجود زائداً . ٦١

ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم يدل على أن الوجود ليس بذاته ولكن معنا من الأدلة مايعارض ماذكرتم ، ثم إن[6] وجوده ، غيره ، وسنذكرها عندما نذكر حججهم ونذكر الاعتراض عليها .

---

(١) هكذا، وربما يقصد بها « البياض»
(٢) في الأصل :« المتضايقين»
(٣) انظر المقدمة.
(٤) في الأصل :«حاضرة »
(٥) في الأصل « ألا»
(٦) غير واضحة.

الجواب : قوله : لانسلم بأن وجود الجوهر وكل ذات كونه ذاتًا .

قلنا : لما ذكرنا أنا[1] إذا شاهدنا حقيقة من الحقائق نحو الجسم والعرض فإنا نعلم وجوده بالضرورة مع أنا لا نعلم بالضرورة إلا ماشاهدناه . وأما الزائد عليه فإنا نشك في أنه حاصل له أم لا . فلو كان وجوده عبارة عن تلك الصفة التي تثبتونها لكانت[2] معرفة وجود الأشياء نظريًا لاضرورة . وهذا دخول في السفسطة ، وقول بتجويز مانشاهده من الأجسام والحيوانات معدومة .

قوله : تدعون العلم بوجوده في جميع الأحوال أم في بعض الأحوال ؟

قلنا : لاحاجة إلى بيان ذلك . فإنا إذا بينا أنه في الحالة التي نشاهد الجسم ‹فيها›[3] نعلم وجوده بالضرورة ، وإن لم نعلم أمرًا زائدًا عليه إقتضى ذلك أن يكون وجوده هو كونه ذاتًا ، سواء كان ذلك في جميع الأحوال أو في بعض الأحوال .

قوله : بأنا إذا تصورنا حقيقةً، جسمًا كانت[4] أو عرضًا ، يمكننا ذلك مع الذهول عن وجودها .

قلنا: نحن إنما ادعينا فيما كان مشاهدًا ثابتًا في الأعيان أن وجوده هو ثبوته وتحصيله في الأعيان، وما ادعينا ذلك فيما كان ثابتًا متصورًا في الأذهان . ويجوز أن يتصور الشيء ونشك في ثبوته ، وذلك لايدل على أن ثبوته زائد على حقيقته، ألستم تتصورون حقيقة الجوهر ثم تحكمون بعد ذلك بثبوتها في حال العدم ، ولايدل ذلك على أن ثبوته عندكم في العدم زائد على حقيقته حتى يكون العدم موجودًا ؟

قوله: لمَ لايجوز أن نعلم الوجود مع الحقيقة كما في المتضايفين؟[5]

قلنا : هذا لايلزم على طريقتنا ، لأنا قلنا بأنا إذا شاهدنا جسمًا وعلمنا كونه جسمًا

---

(١) مضافه بالهامش.

(٢) في الأصل :« لكان»

(٣) أضيفت ليستقيم السياق

(٤) في الأصل : « كان »

(٥) في الأصل : «المتضايقين» .

بالضرورة فقط، فإنانعلمه موجوداً مع أنا لم نعلم إلا أن الجسم بخلاف مالزم من المتضايفَين فإنا نعلم مع أحد المتضايفَين شيئًا آخر وهو التضايف .

٦١ ب الثاني قوله : إذا لم نعلم تغايرهما مع ذلك / أم إذا علمنا ؟

قلنا : هذه معارضة فلابد لكم من بيانها وانا ذكرنا نفينا[١] لامغاير على مابينا.

قوله : في بيان أحد الوجهين إن الوجود أمر مشترك بين الماهيات المختلفة .

قلنا : الوجود[٢] أمر مشترك بينهما اشتراك لفظٍ أم اشتراك معنى ؟(م ع)[٣]. فلمَ قلتم أن الاشتراك اللفظي يدل على اشتراكهما في أنفسهما ؟ ثم ولئن سلمنا أن ذلك اشتراك معنى لكنالانسلم لكم من الاشتراك بينهما إلا القدر الذي تثبتونه أنتم فيما بينهما في حال العدم ، فإنها عندكم مشتركة في الثبوت مع خلافها في الحقيقة ، فكما أن عندكم لايدل ذلك على أن لها صفة زائده على حقيقتها حتى تكون لها صفة وجود في حال العدم وكذا هاهنا.

قوله : بأن نقسم[٤] الشيء إلى العدم والوجود قسمة منحصرة ولو كان الوجود يختلف بحسب اختلاف الأجناس لكان متعدداً لامنحصراً.

قلنا: الشيء إما أن يكون معدومًا أو موجوداً ، فإنما نعني بذلك أن كل واحد من مختلفات الحقائق إما أن يكون حقيقة أو لايكون ، فترجع القسمة إلى كل واحد منهما لا إلى المجموع، كما أنكم إذا قلتم الشيء إما أن يكون على الصفة أو لايكون عليها ، فإنها قسمة حاصرة[٥] مع أن نقيض إنتفاء الصفة[٦] التي تقابلها ليس صفة واحدة ، ولكن كما كان المراد أن كل واحد من الذوات إما أن يكون على الصفة أو لايكون عليها وإنها قسمة حاصرة[٧] وكذلك هاهنا.

---

(١) كذا في الأصل وهي لاتتوافق مع السياق.

(٢) في الأصل :«الوجد»

(٣) انظر المقدمة.

(٤) في الأصل: « نقيم»

(٥) في الأصل :« حاضرة »

(٦) في الأصل :«للصفه»

(٧) في الأصل :«حاضره »

قوله : بأن ماذكرتم يتعارض .

قلنا: سنجيب عن المعارضات التي أوردنا الاعتراض عليها كما [......](1).

طريقة أخرى أن نقول : لو كان الجوهر جوهراً في حال العدم لكان متحيزاً في العدم وأنه باطل لما ذكرنا من دلالة حدوث الأجسام . بيان الأول : أنه لو كان جوهراً في العدم ولم يكن متحيزاً لكان التحيز صفة متغايرة زائدة عليه نثبت له بعد أن لم تكن ثابتة له مع أن صفة التحيز يستحيل ثبوتها إلا مختصة بالجهة، وذات(2) الجوهر بدون صفة التحيز يستحيل إختصاصه / بالجهة وحصول مايجب اختصاصه بالجهة لما يستحيل اختصاصه بالجهة محال بضرورة العقل . إذ لو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكون مثل ذلك في ذات القديم وغيره فيكون العالم حالاً في ذاته ، أو تكون ذات القديم مختصة بصفة التحيز، وكذلك كل عرض من الأعراض يقتضي لذاته(3) صفة التحيز ، وإقتضاء ذلك مشروط بشرط يتعلق باختيار القادر، فيجوز أن يوجد في بعض الأوقات فيصير ذات القديم أو ذات العرض متحيزاً ، ولما كانت(4) معرفة استحالة ذلك ضرورياً لانظرياً ، لما ذكرنا أن حصول مايختص بالجهة لما لايختص بالجهة محال، وذلك حاصل هاهنا . فيجب أن يستحيل ذلك ، ولهذا الوجه أبطلنا الهيولى الذي تذهب إليه الفلاسفة .

٦٢

طريقة ثالثة : أنا نقول : الضد إذا طرأ على الضد، كالسواد على البياض ، حتى نافاه فإما أن تكون المنافاة بالحقائق التي يكون لها التضاد أو بما هو زائد عليها وهو الوجود الذي ذهب إليه الخصم فلا جائز(5) أن تكون بالوجود) لأنه لامنافاة بينهما ، ولذلك يصح اجتماع كثير من الأعراض في محل واحد . وإذا بطل أن تكون المنافاة التي بها يثبت التضاد بالوجود ، والذي يثبت به التضاد هو الحقائق ، فإذا طرأ السواد

---

(١) مكان فارغ أزيلت منه عبارة ولعلها « كما سيأتي في موضع آخر » ويمكن أنهاء الجملة دون خلل في المعنى عند كلمة « عليها » وشطب كلمة « كما » .

(٢) في الأصل :«وذوات»

(٣) في الأصل :«لذاتها»

(٤) في الأصل :«كان»

(٥) كذا في الأصل والأفضل : فلا يجوز.

على البياض فقد نافاه ولم يكن حينئذٍ حقيقة ، وكان إفناؤه إفناء للحقيقة .

فإن قيل : عندنا المنافاة بين مقتضاهما إلا أن ذلك مشروط بالوجود فيكون إرتفاعهما بارتفاع الوجود ولذلك بطل الوجود.

الجواب: إنا بينا أنه لامنافاة بين الوجودين ، فيستحيل أن ينفي أحدهما الآخر . فلو كانت المنافاة بالصفات لزم أن تنتفي تلك الصفات لما بها من التضاد والمنافاة دون الوجود. وإذا استحال ذلك مع وجودها لما أن الصفة الذاتية تقتضي ذلك بشرط الوجود لزم ألا تنتفي الصفة المقتضاه أو تنتفي تلك الصفة المقتضية لما أن المحيل للحكم بأن يكون محيلاً لما هو شرط اقتضائه[1] . وبهذه الطريقة يبطل قولهم في إثبات الفناء الذي هو ضد الجسم ، منافٍ لوجوده على زعمهم .

٦٢ ب طريقة أخرى : لما ذهب إليه أبو هاشم من إثبات / الذوات المعدومة[2] من كل جنس مالانهاية له أن نقول: لو كان في العدم أجناس مختلفة لانهاية لها في العدد ، فإذا خلق الله تعالى بعضًا من أحد الجنسين فلا يخلو[3] إما أن يصير الجنس الذي هو منه أنقص من الجنس الذي لم يخلق منه أو لم يصر[4] أنقص . لاجائز ألا يصير[5] أنقص ، لأن الجنسين إذا كانا متساويين من قبل إن كل واحد منهما غير متناه ، فلم يكن عدد من أحد الجهتين إلا ويقابله مثله من الجهة الأخرى، وكانا على السواء . ثم إذا أنقصنا من أحدهما بعضًا ولم يقُل بأنه صار أنقص من الأخر[6] فإنه يلزم أن يكون الشيء مع ضم آخر إليه كهو هو من غير ضم تلك الأجزاء إليه. فبطل ماعندنا من العلم الضروري أن الكل أعظم من الجزء . وإذا بطل ذلك صح أنه إذا لم يكن غير متناه استحال أن يظهر

---

(١) كذا في الأصل، والسياق يتطلب إضافة كلمة « أولى » في آخر الجملة .
(٢) في الأصل : « المعدومية» .
(٣) في الأصل :« فلا يخلوا »
(٤) في الأصل :«يصير».
(٥) في الأصل :«يصر»
(٦) في الأصل : « الأخرى »

فيه[1] النقصان ، لأنه حينئذ لايكون عدد من الجملة الأخرى إلا ويقابله مثله من هذه الجهة إلى مايتناهى[2] فلا يظهر النقصان ، وإذا ثبت النقصان ثبت أنها متناهية .

فإن قيل : إنكم بينتم هذا التعليل على وقوع الزيادة والنقص < في>[3] الذوات المعدومة ، والزيادة والنقصان من خواص الموجود [...] [4] فإنه يستحيل ذلك فيه، فكان التعليل باطلاً ، ثم ولئن سلمنا [...] [5] التعليل من الاستدلال فالاعتراض عليه من وجهين ، أحدهما : في المطالبة، والثاني في المعارضة ، فنقول : قولك بأنه إذا وجد من أحد الجنسين بعض فإما أن يصير أنقص أو لايصير، قلنا: تعنون بقولكم أنه يصير أنقص أنه ينتهي ويفضل عليه الزائد ، أم تعنون به أنه وجد في جانب الزائد مالم يوجد في جانب الناقص؟. إن عنيتم الأول فقد أدرجتم حكم المسألة في أوله مع أنه غير معقول فيما لانهاية له . وإن عنيتم الثاني فهو مسلم ، ولكن لمَ قلتم أنه يوجب التناهي ؟.

٦٣ وأما الوجه/ الثاني في المعارضة فبيانها[6] من وجوه ، أحدها : أنا اتفقنا على أن الحوادث المستقبلة غير متناهية مع أن جميع ماذكرتم يمكن إيراده فيها فإنا نقابل بين جنس وحوادثه في زمان الطوفان وبين[7] جنس آخر مقدارها[8] من زماننا ، لو فرضنا جنسين ، ثم نقصنا من أحدهما فنقول: إما أن ينقص أو لاينقص كما ذكرتم فيلزمه أن تنتهي الحوادث وينتهي بانتهائها جزاء[9] الثواب والعقاب . الثاني : أنا نورد هذا الكلام في صحة وجود العالم فيما لم يزل إذا أخذناها من مبدأ خلق العالم ، أو قابلناها

---

(١) مضافة بالهامش .
(٢) كذا في الأصل: والصحيح إضافة أداة النفي لتصبح « مالايتناهى »
(٣) أضيفت ليستقيم السياق.
(٤) مكان فارغ، ولعله كان لكلمة زائدة غير موجودة في الأصل المنسوخ عنه..
(٥) مكان فارغ والسياق مستقيم هكذا ، ويتضح أكثر اذا اضيفت كلمة « صحة » في المكان الفارغ.
(٦) كذا في الأصل والأفضل « بيانه » لأنها تعود على الوجه .
(٧) في الأصل : « ومن »
(٨) هكذا في الأصل.
(٩) غير واضحة.

بما أخذناها من منتهى العالم فامتدادها في الأزل لايخلو[1] إما أن يتساويا أو يظهر النقصان في أحدهما . فإن تساويا لزم منه المحال الذي ذكرتموه ، وإن انتهى لزم فيه إنقلاب المستحيل صحيحًا وهذا يلزم منه محذوران[2]، أحدهما :

ارتفاع الثقة بالمستحيلات ذاتها فإنه يجوز منها أن تنقلب صحيحة . والثاني : أنه يلزم أن يكون الوقت الذي هو[3] أول وقت الصحة لو وجدتم العالم قبله بلحظة واحدة يكون مستحيلاً ، مع أن تقدمه بتلك اللحظة لايبطل حدوثه ، ولا يبطل سبق التقدمية عليه سبقًا لا أول له ، فما الذي يقلبه[4] من الاستحالة إلى الصحة . الثالث: الحوادث المقدرة من الطوفان إلي الأزل أقل مما نقدره من الآن إلى الأزل ، فيجب أن تكون متناهية ويلزم من تناهيها تناهي سبق القديم على الحوادث .

الرابع : تضعيف الألف مراراً لانهاية لها أقل من تضعيف عشرة آلاف مراراً لانهاية لها ، ولا يلزم منه التناهي . الخامس : معلومات الله أكثر من مقدوراته مع أن لانهاية لها . السادس : أن لله تعالى تعلقات بحسب المقدورات وتعلقات المعلومات بحسبها ثم إذا كانت المعلومات أكثر كانت التعلقات أكثر مع أنها غير متناهية. السابع : أنه تعالى كان عالمًا بجميع المعلومات/ ومن جملة المعلومات علمه بالمعلومات وعلى هذا تترتب العالميات لا إلى نهاية ، فيكون عالمياته[5] بالنسبة إلى معلوماته أكثر من قادرياته بالنسبة إلى مقدوراته مع أن كل واحد منها[6] بلا نهاية . ٦٣ ب

الثامن : وهو على قول أبي الحسين بأنه تعالى تتجدد له عالميات بحسب تجدد المعلومية، وأنه[7] الآن معدوم أو موجود . وهذه العالميات يلزم أن تتجدد له كذلك في

---

(١) في الأصل : « لايخلوا »
(٢) غير واضحة.
(٣) غير واضحة.
(٤) في الأصل :«يقبله »
(٥) في الأصل :«عالميا به »
(٦) مضافة بالهامش
(٧) يقصد موضوع العلم الإلهي.

الأزل لا إلى غاية ، وتكون غير متناهية بالنسبة إلى الزمان ، وغير متناهية بالنسبة إلى المعلومات فيكون مجموعها أكثر بالنسبة إلى معلوماته بالمقدورات التي لاتتناهى بإحدى النسبتين دون الأخرى.

الجواب: قوله : الزيادة والنقصان من خواص الموجود فأما المعدوم فإنه لايختلف

قلنا[١] : ذلك[٢] إذا كانت ثابتة متمايزة وصح عليها الزيادة والنقصان في نفسها من غير أن يكون لها صفة زائدة كافية في جميع أحكام الموجود بل كان هو الموجود لابد منه في صحة أحكام الوجود[٣] في أن لم يكن لها صفة زائدة على الوجود عندهم .قوله: ماتعنون بقولكم أنه يصير أنقص . قلنا : نعني أنه لايبقى عدد هذا الجنس على ماكان عليه من كونه مساويًا للجملة الأخرى حتى يكون كل فرد من أعداده مقابلاً لكل فرد من الجملة الأخرى كما كان بل تفصل من الجملة الأخرى أعداد لايقابلها[٤] شيء من أعداد هذه الجملة .

قوله : لم قلتم بأن هذا يدل على التناهي ؟. قلنا : لما بينا أنه إذا فصل من هذه الجملة أعداد لم يقابلها شيء من أعداد هذه الجملة فلو كانت الجملة الناقص منها لاتتناهى استحال أن تفضل عليها الجملة الأخرى إذا كانت هذه الجملة لاتنتهي ، وكذلك تمتد الأخرى ولا تنتهي، فيستحيل أن يظهر الفضل في أحدهما والنقصان في الأخرى.

٦٤ قوله : لابداية للصحة الماضية مع احتمالها الزيادة والنقصان . قلنا: /لانسلم أن صحة وجود العالم أمر ثابت إذ هذه الصحة مضافة

إلى وجود العالم ، وإنا وإن[٥] اختلفنا في >...<[٦] وجود ثبوت ذوات العالم إنا مااختلفنا في انتفاء وجودها ، فلو كانت صحتوجودها أمراً ثابتًا للزم ثبوت مايضاف

---

(١) مضافة بالهامش.

(٢) في الأصل تقع قبل علامة الاحالة إلى الهامش ورأيت وضعها بعد «قلنا» ليستقيم السياق .

(٣) كذا في الأصل ، ويفضل قراءتها « و» ليتضح المعنى .

(٤) في الأصل : «يقابله »

(٥) في الأصل : « فان»

(٦) كلمة «وجود» مشطوبة من الناسخ أو ممن قابل هذه النسخة على الأصل . والعبارة تستقيم بدونها.

إليـه[1] وهو الوجـود، فـيلزم قدم العـالم. بل هذا أمر فـرضي وإعـتبـاري في الذهن. وهذا هو الجواب عن الزمـان المقدر وأنه أمـر تقديري في الذهن، لا أن يـكون أمـراً ثابتًا في نفسه. وكذا هو الجواب في صحـة الحوادث المستقبلة وتضعيف الألف مراراً لانهاية لها. وأن كل ذلك أمر فرضي واعـتبـاري في الذهن. ثم ولئن سلمنا في صحـة حدوث الحوادث المستقبلة أنه أمر وجودي، ولكن لمَ قلتم بأن الحوادث المسـتقبلة غير متناهية على مـعنى أن يدخل في الوجـود أعـداد لانهـاية لهـا. بيـانه ‹ أنا نقـول: إن ›[2] كل مـايدخل في الوجـود يـكون له[3] أول وآخـر، فكيف يكون غـيـر مـتناه. ‹ثم ولئن[4] سلمنا› أنهـا غير متناهية فإنما نعني بذلك أنه لاينتهي إلى حد إلا وتصح الزيادة عليـه، وإن كان المزيد عليه مع الزيادة أبداً متناهية.

قوله: معلومـات الله تعالى أكثر من مـقدوراته مع أنه لانهـاية لهـمـا جميعًا، قلنا: لانسلم أن في المعلومات أعداداً[5] وفي المقدورات أعداداً[6] أخرى وجودية، ثم إن أحد المجموعتين يكون أقل من الآخر يلزم الإشكال. وهذا هو عين ماتنازعنا فيه. وإنما قلنا فيـه تعالى أنه قـادر على مـالا يتناهى وإنما نعني بذلك أنه لاينتهي بالفـاعليـة إلى حد لايصح منه الإيجاد، وكـان المراد بذلك دوام صحة موجديتـه لا أن هناك أعداداً[7] ثابتـة مـحتـملة الزيـادة والنقـصان كـمـا ذهبـوا إليـه فى الذوات ›.‹ [8] المعدومـة.وقـوله: تعلقـاته بالمعلومـات أكثـر من تعلقـاته بالمقدورات، قلنا، إنا بينا الجواب في المقدورات وإنا لانعني بذلك أعـداداً غـيـر مـتناهيـة فـقـد خـرج الجـواب عن السـؤال في تعلقـاته بالمقدورات، فإن المقدورات إن لم تكن أعـداداً غيـرمتناهيـة / لم تكن التـعلقات أيضًا غير متناهية. وإنا نعني بتعلق القادر صحة إيجاده.

٦٤/ب

(١) كذا في الأصل، والصواب « إليها » لأنها تعود على ذوات العالم.
(٢) مكان خال يتسع لكلمتين تقريبا والإضافة تكملة يتطلبها السياق.
(٣) في الأصل: «لها»
(٤) مكان خال يتسع لثلاث كلمات تقريبا والإضافة يتطلبها السياق.
(٥)(٦)(٧) في الأصل: « أعداد ».
(٨) شطب حرف « و» من المراجع أو الناسخ الأول.

وقد بينا أن الصحة ليست[١] أمراً وجوديًا . وإن عنيتم أنتم بالتعلق أمراً وراء هذا فعليكم بيانه ، وأما تعلقاته تعالى بحسب المعلومات . الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : ماذكره الشيخ أبو الحسين أن أجناس المعلومات وأنواعَهم متناهية ، وأنه تعالى يعلم الجنس الفلاني والنوع الفلاني يتكرر، وتكرر معلوم واحد لاشك[٢] فيه فلم تكن تعلقاته غير متناهية .

الثاني : إن سلمنا أن تعلقاته غير متناهية ، ولكن لانسلم بطرق النقصان فيه .

لايقال : أليس أنه إأذا أوجد شيء فإنه يزول تعلقه بكونه معدومًا ؟

لأنا نقول : منع من ذلك أبو الحسين رحمه الله . أما صاحب المعتمد[٣] فالجواب على قوله ما سبق . أولاً : بأنه تعالى يعلم المعلوم ويعلم علمه وهكذا لا إلى غاية.

قلنا : هذا إشكال يعم كل من يثبت الله تعالى عالمًا بجميع المعلومات من المتكلمين .

فيه طريقان في الجواب . أحدهما : أن علمه بالمعلوم هو نفس علمه بعلمه ، وإنما يحتاج إلى علم زائد بالمعلوم إذا كان المعلوم غير العلم ، أما إذا كان العلم هو المعلوم فيكفيه[٤] نفسه ، وثبتوا ذلك بوجوب[٥] كون أحدنا عالمًا بعالمية نفسه إذا علم شيئًا ، ولو كان علمه بكونه عالمًا أمراً زائداً لجاز مع كون أحدنا عالمًا بالشيء أن يكون شاكًا في كونه[٦] عالمًا.

والطريقة الثانية : أنهم التزموا حصول عالميات لانهاية لها ، وقالوا بأن غير المتناهي مااستحال لكونه غير متناهٍ حتى يستحيل ذلك في كل موضع ، وإنما أحلناه نحن هنا لدلالة زائدة غير كونه غير متناهٍ ، وهو ماذكرناه من تطرق الزيادة والنقصان فيه .

---

(١) في الأصل : «ليس»

(٢) غير واضحة وتقرأ « لاينكر فيه »

(٣) يقصد هنا كتاب «المعتمد في أصول الدين» لركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي (ت٥٣٦هـ)(انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق . مجلد ٥٧- ج ٣ - ١٩٨٢ ص ٣٨٢)

(٤) كلمة غير واضحة

(٥) مضافة بالهامش .

(٦) مضافة بالهامش .

قوله : بأن العالميات لانهاية لها .

قلنا : نحن لانمنع أن تكون أجناس وأنواع كل واحد منهـا لانهـاية لهـا ، وإن كـان مجموع النوعين . بالنسبة إلى النوع الواحد أكثر ، فإنما يمتنع أن يكون النوعان بعد تساويهما في أن كل واحد منهما غير متناه يتطرق في أحدهما نقصان كما ذكرنا.

٦٥ قوله : بأنه تتجدد له تعالى عالميات / في الأزل بأنه الآن معدوم .

قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما: أن ذلك إنما يلزم لو ثبت أن في الأزل زمان يتجدد حتى يمكن أن يتجدد في كل جزء منه عالمية لله تعالى بأنه الآن معدوم، أما إذا نفينا ذلك لايلزم الثاني إن سلمنا عدم التناهي في ذلك ، ولكن ما أحلنا غير المتناهي لكونه غير متناهٍ حتى يلزم ذلك لما بينا.

قوله : بأن عدم التناهي في العالميات يتضاعف وأن عالميته غير متناهية بالنسبة إلى معلومات غير متناهية له بالنسبة إلى كل واحد من المعلومات عالميات تتجدد له في الأزل ، فتكون المعلومات أنقص بالنسبة إلى العالميات .

قلنا : قد بينا أنه يجوز أن تكون أنواع كل واحد غير متناهٍ ، وإنما الذي أحلناه أن يكون النوعان المتساويان في عدم التناهي يتطرق في أحدهما النقصان كما بيناه، وبهذه الطريقة ثبت تناهي الحوادث وثبت تناهي الأجسام في المساحة وإذا حكمت[1] هذه الطريقة في بعضها سهل تقريرها فيما عداها . والله أعلم بالصواب .

طريقة أخرى : وهي[2] أن تعرض الكلام في نوع واحد من الأنواع كالجوهر مثلاً فنقول: لايجوز أن يكون في العدم جواهر متماثلة سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، وذلك لأن ذلك إثبات العدد في الذوات من غير فصل،(وإثبات العدد في الذوات من غير فصل محال، أما أنه إثبات العدد من غير فصل[3]). فلأنا فرضنا الكلام في نوعٍ

(١) ملحقة بالهامش وغير واضحة .

(٢) في الأصل :« وهو»

(٣) العبارة التي بين قوسين معقوفين ملحقة بالهامش.

واحد لايميز أحد الذاتين عن الآخر كالجوهرين والسوادين . وأما بيان أن إثبات ذلك من غير فصل وتميز محال فتقديره من وجهين ، أحدهما : إدعاء الضرورة فيه . والثاني: بيان الإستدلال في ذلك .

أما بيان الضرورة فلأنا نعلم في كل شخص بالضرورة أنه واحد، ولو جاز إثبات شيئين لايتميز أحدهما عن الآخر بفصل لجوزنا أن يكون له ثان لكنه لايفضل عنه بفصل . وأما بيان الاستدلال، فلأنا إذا علمنا حقيقة الجوهر مطلقًا ثم علمنا جوهراً معينًا فلا شك أنه دخل في العلم الثاني معلوم العلم الأول، وإلا لم يكن علمًا بحقيقة جوهر ، ثم إذا لم يدخل فيه أمر زائد مما دخل في العلم الأول/ ثم العلم الأول لم يكن علمًا بشيء معين، وجب أن يكون الثاني كذلك . وقد فرضناه علمًا بحقيقة جوهر معين ، فثبت أنه دخل فيه أمر زائد لم يدخل في العلم الأول وهكذا في كل فرد معين من أفراد ذلك النوع فصح أنه لابد في الاثنينية[1] من أمر زائد لولا ذلك لم يتصور الاثنينية[2]، ولهذا الطريق نثبت الوحدانية . ٦٥ ب

فإن قيل : إدعاؤكم الضرورة من إحتياجكم إلى بيانه متناقض وأما الاستدلال فمنقوض بالمثلين الموجودين . ثم نقول: الجوهران إن تعذر أن يكون بينهما فصل[3] فيما يرجع إلى حقيقتهما أليس إن الجوهرين الموجودين مثلان ، وإن كان فضلهما خارجا من حقيقتهما ؟ ثم ولئن سلمنا أن لافضل[4] بينهما ، ولكن لم قلتم إن ذلك لايجوز؟ وأما إدعاء الضرورة فنقول: من شرط الضرورة أن[5] يسبق إلى معرفته فهم كل واحد وهذا يغمض فهمه عند المحققين فكيف عند سائر العقلاء . وأما ماذكرتم في الاستدلال فأكثر مافيه أن العلم بالحقيقة المطلقة مخالف للعلم بالحقيقة المعينة .

---

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة.

(٣) في الأصل :« فصل» ، والمثبت أنسب للسياق .

(٤) في الأصل: « فصل» ، والمثبت أنسب للسياق .

(٥) في الأصل : « إلى »

ولكن لم قلتم بأنه لايوجد في اختلاف العِلمين إلا ماذكرتم من دخول الأمر الزائد في أحدهما ؟. أليس أن بعض مشايخكم قالوا بأن من المعلوم الحاصل بالذات الواحدة على صفات مختلفة مع قولهم : إن الصفة ليست بزائدة ؟ وكذلك لِمَ قلتم بأن العلم بأن الشيء سيوجد يخالف العلم بوجوده إذا وجد مع أن المعلوم واحد؟ ثم ولئن سلمنا أنه لابد من مغايرة الحقيقة المعينة عن الحقيقة المطلقة من أمر ولكن الخلاف ماوقع فيهما بل إنما وقع في حقيقتين معينتين ، فلِمَ لايجوز فيهما أن يكونا ثابتين وإن لم يدخل في(أحدها لم يدخل في[1]) الآخر؟

الجواب . قوله : إدعاء الضرورة مع الحاجة إلى نهاية متناقض . قلنا : نعني بالضرورة فاذا تصور طرفي المقدمة لم يمتنع العاقل من / الجزم بأن أحدهما الآخر، أو ليس من الجائز أن يتوقف العاقل في تصور طرقه وإن لم يتوقف في الحكم كما في كميات[2] مجموع الأعداد فإن الحساب قد يتوقف إلى أن نتصور ذلك ، ثم إنه يجزم عند توقعه[3] كمية أو كونه أكبر أو أقل من غيره أو كونه شفعًا أو وتراً ، وكذلك فيما نحن فيه يحتاج إلى استحضار تصور المثلين ثم عند ذلك يحصل الجزم باستحالة حصولهما من غير فصل . وكذلك لو شاهدنا شخصًا آخر يساويه في جميع الصفات ، ولا يفارقه في شيء من ذلك حتى أيضًا في جهته فإن العقل يحكم باستحالة ذلك ، وكذلك قطرات ماء الحوض إذا اشتركت في جميع الصفات حتى لم يبق بين مافي طرف الحوض وبين مافي وسطه إلا اختلاف الجهة ، فلو قدرنا مع هذا الفعل وجوزنا مع ذلك وجوده لجوزنا مكان القطرة قطرةٍ أخرى حتى جميع مياه البحر ، فعندما يتصور العاقل معنى إرتفاع الفضول عن المثلين . يجزم صريح العقل بالضرورة على إستحالة ذلك .

٦٦

قوله : بأن إستدلالكم منقوض بالمثلين الموجودين . قلنا : إنهما وإن تماثلا بحقيقة

---

(١) العبارة بين القوسين مضافة بالهامش.

(٢) غير واضحة ، ورسمها «كمات» والمثبت هو الصواب كما سيتبين من السياق .

(٣) غير واضحة .

ذاتيهما ولكنهما انفصلا بفضل خارج عن حقيقتهما، لولا ذلك لامتنع حصولهما . وكذلك مثل إختلاف الجهة واختلاف المحل .

قوله : لمَ لايجوز أن يكون انفصالهما هذا بفضل خارج عن حقيقتهما .

قلنا : الجواب عنه من وجهين . أحدهما : أنا فرضنا الكلام في الذاتين اللذين[1] لافضل بينهما بوجه من الوجوه ، ونصبنا التعليل لنفي ذلك على ماذهب الخصم. والثاني : أنا نبين أنه لايجوز أن يكون لذات المعدوم أمر به فيفضل عما يماثله . فنقول : ذلك الأمر لايخلو إما أن يكون ثبوته لحقيقة الجوهر على طريقة الوجوب أو لا على طريق الوجوب . فإن كان على طريق الوجوب فيلزم أن يكون ذلك الأمر ثابتًا / لجميع تلك الأفراد، لأن ما تقتضيه حقيقة الشيء يلزم فيه الاشتراك بين تلك الحقائق وحينئذ لايكون سببًا لامتياز بعضها من البعض . وإن لم يكن ثبوته على طريق الوجوب يستدعي مخصصًا يخصص كل واحد من الذوات بذلك الأمر، لكن ذلك باطل لوجهين . أحدهما : أنه لايمكن تخصيص واحد منهما بذلك الوصف دون غيره إلا بعد تميزه عن غيره ، فإن كان تميزه عن غيره لأجل ذلك الوصف لزم الدور وأنه محال .

٦٦ ب

والثاني : أنه يلزم أن تكون الذوات المعدومة مورد الصفات المتعاقبة وذلك بالاتفاق محال .

لايقال : عندكم كيف تُميِّز الذوات الموجودة ؟ وما التمزمتموه من المعدوم لازم عليكم في الموجود .

لأنا نقول : عندنا أنه تعالى يوجد الذات المعينة مع فصله وتعيينه دفعة واحدة ، ولا نقول أن يوجدها ثم يخصصها بصفة تميزها عن غيرها حتى يلزمنا ماألزمناكم

قوله : لمَ قلتم إن ثبوت مثلين من كل وجه لايجوز

قلنا : لما ذكرنا من الوجهين .

---

(١) في الأصل : «الذين» .

قوله على الوجه الأول : بأن من الضروري أن يسبق إلى معرفته [....][1].

قلنا : قد سبق الجواب عنه .

قوله : على الوجه الثاني ، لم قلتم إن اختلاف العِلْمين يدل على أمر زائد .

قلنا : لما ذكرنا أنه إذا كان المعلوم بالعلم الثاني هو ماعلم بالعلم الأول من غير زيادة ولا نقصان ، ثم المعلوم الأول لم يكن هذا المعين لزم ألا يكون المعلوم الثاني هو المعلوم الأول ، وهكذا إذا علمنا معنىً آخر فإن الداخل في العلم الثاني لو كان هو الداخل في العلم الأول حين قلنا في المعلوم الأول إذا عينا وقلنا هذا ثم عينا المعلوم الثاني وقلنا هذا ولم نشر بقولنا الثاني هذا إلا إلى ماأشرنا إليه بقولنا الأول هذا / صار هو الأول بعينه فصح أن يجب أن يدخل في معنى[2] كل واحد ‹ من ›[3] المعنيين أمر لم يدخل في الآخر حتى يصح أن يكون غيره لاعينه . ٦٧

قوله : بأن المعلوم بالذات الواحدة الموصوفة بالصفات[4] تختلف مع أن الصفات ليست بزائدة .

قلنا : هذا باطل وأحد من السلف لم يذهب إليه .

قوله : العلم بأن الشيء سيوجد لايكون علمًا بوجوده مع أن المعلوم واحد .

قلنا : من ذهب إلى ذلك فإنما ذهب إليه لأجل أن معلوميته تتغير ، فنقول : إذا كان معلومًا أنه سيوجد يستحيل أن يكون معلومًا أنه وجده . ، وإن صح ذلك ثبت الفرق ، وإن لم يصح لم نقل باختلاف قوله : بأن الخلاف وقع في الحقيقتين المعينتين. قلنا : ›.‹[5] قد بينا استحالة ذلك .

طريقه أخرى لبيان أن مانفعله نحن ليست بذوات في العدم ، فنقول : أنها لو كانت

---

(١) مكان خال لعله لكلمة لم يستطع الناسخ قراءتها ، والسياق يستقيم بدونها .

(٢) غير واضحة .

(٣) أضيفت ليستقيم السياق.

(٤) في الأصل :« للصفات ».

(٥) حذفت « و» لأنها زائدة

ذواتًا متساوية من كل وجه لاستحال منا أن نفعل بعضها دون البعض ترجيحًا لأحد المتساويين من غير مرجح وهذا محال ، والثاني : أنا نجد من أنفسنا بالضرورة أنا لانقصد عند الإيجاد إلى شيء معين في العدم نختاره من بين سائر الأمثال، ولو وقع منا ذلك يكون وقوعًا من غير قصد ، وهذا محال. وقد سبق تقرير مثل هذه الطريقة في مسألة الأكوان .

طريقة أخرى في المسألة لبيان أن مانقدر على إيجاده ليست ذوات في العدم ، وذلك أن مانقدر عليه لايخلو إما أن يكون الذات التي هى ثابتة في العدم أو أمراً زائداً عليها، فإن كان في الذات الثانية لم نتصور القدرة على إثباتها ، فإن إثبات الثابت محال ، وإن كان غيرها فلايخلو إما أن يكون ذلك الأمر ثابتًا في العدم أو لم يكن ، فإن كان ثابتًا صح ما إدعيناه / أن مانقدر على إثباته فإيجاده ليس بذوات وثابت في العدم ، ولا ينفعهم في الجواب عن ذلك في العدم إبهامهم[1]وإجمالهم بتلفيق[2] العبارات ، نحو قولهم : الفاعل فعل الذات على صفة، لأنا نقسم الكلام فنقول : إما أن نفعل الذات أو أمراً غيره أو مجموعهما أو لم نفعل لا الذات ولا غيره وهنا القسم الأخير تصريح بنفي الفاعلية والفعل أصلاً .

٦٧ ب

والقسم الأول قول بإثبات الثابت ، والقول بأنه فعل مجموعهما قول باثبات الثابت مع التزام أنه فعل مع ذلك غيره ، وأنه فعل غيره تسليم للقول بأن مافعله لم يكن ثابتًا في العدم وهو المطلوب .

وأما حجج المثبتين للمعدوم ذاتًا قياسًا مبهمًا . قولهم : القادر يقدر على إيجاد الجوهر وغيره . والقادر لابد له من تعلق بالمقدور حتى يصح منه إيجاده ، فيجب أن يكون الجوهر ذاتًا في حال عدمه حتى يكون متعلقًا .

يقال لهم : قولكم القادر يقدر على ايجاد المعدوم إما أن تعنوا به أنه يقدر على إثبات

---

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة .

مـاهو ثابت في نفسـه وهو الذات عندكم ، أو تعنوا به أنه يقـدر على إثبـات مـاليس بثـابت. وإن عنيتـم الأول كان محـالاً لأنه إذا كـان ثابتًا في نفسه لم يكن له حاجـة في ثبـوته إلى القادر وكـانت[1] قـدرة القادر عليـه في الاستـحالة كونه قـادراً على ايجـاد الموجود . وإن عنيتم الثاني بطل دليلكم المعدوم[2] ذاتًا ثابتًا في العدم .

قال : إنا لانقول : بأن لايقدر على الذات فإن القدرة على إثبات الثابت محـال. ولا نقـول: بأنه يقـدر علـى أمـر وراء الذات لأن مـاوراء الذات هى صـفـة الوجـود ، والصـفـة لاتكون مـقـدورة ولا مـعلومـه أصـلاً ولا تبـعًـا. بل نقـول : المقدور هو الذات على صـفـة الوجود ، وهذا كلام ليس فيه الإبهام والتعمية في اللفظ، أما في التـحقيق فلا محيص لهم عن الإشكال لأنه ليس في العقل وراء[3] الذات أ و الوجود أو مجموعهما قسم رابع يفهم من قولهم الذات / على الوجود وإذا لم يكن ذلك معقولاً لم يستحق أن يسمع[4] . ٦٨

ثم ولئن سلمنا كون هذا معقولاً وأنه قسم رابع غير تلك الأقسام الثلاثة، ولكنا نقول : إذا كان متـعلق القادر هو الذات على الوجود وكون المقدور[5] متـعلقًا يقتضي ثبوته فيلزم أن تكون الذات على صفة الوجود حتى يكون عندكم متـعلقًا بالقادر ، وعلى أي وجه غيروا العبارات فنحن نوجه عليهم هذا الالزام فنقول: متعلق القادر هو إما أن يكون هو ماكان ثابتا في العدم(أو مالم ‹يكن› ثابتا في العدم فقط)[6] أو مجموع القسمين . والأول باطل لأن مـاكان ثابتًـا في العدم إستحال أن يكون للقادر فيه أثر فيسـتحيل تعلقه. وأما القسمـان الباقيـان فكل واحد منهـما إعتراف بأن متعلق القادر لايجب أن يكون ثابتًا ‹في›[7] العدم ، وفيـه إبطال لما قـالوه . ثم ولئن سلمنا صحة التعلق[8]

---

(١) في الأصل : « وكان » .

(٢) مصححة بالهامش ومثبتة بالنص « القدم » .

(٣) غير واضحة .

(٤) مصححة بالهامش إلى « يستحب».

(٥) غير واضحة.

(٦) مستدركه بالهامش وأضيفت فيها كلمة « يكن » ليكتمل السياق.

(٧) أضيفت ليستقيم السياق .

(٨) غير واضحة .

ولكن لانسلم أن[1] للقادر هذا التعلق الذي ذكرتموه.

لايقال : إذا صح منه بعض المقدور دون البعض فلابد له من أمر يقتضي اختصاصه بالبعض وهذا هو التعلق .

لأنا نقول : قد سبق الإعتراض على هذا الكلام في مسألة إثبات وجود الله تعالى على طريقتهم. ولئن سلمنا أن للقادر تعلقًا بالمقدور ولكن متى لزم من ذلك أن يكون للمقدور أمراً ثابتًا ؟ إذا كان هذا التعلق أمراً ثبوتيًا في الخارج أم إذا كان أمراً فرضيًا أو إعتباريًا في الذهن؟ (م ع)[2]

ويجب ألا يكون أمراً ثبوتيًا في الخارج لأنه لو احتاج اختصاص القادر بالمقدور إلى أمر يقتضي الإختصاص وهو التعلق الذي هو أمر ثابت لاحتاج تخصص ذلك التعلق إلى تعلق آخر ويتسلسل لا إلى غاية وهو محال .

ومنها قولهم : القادر يريد إيجاد الشيء ويريد جنسًا دون جنس ويريد بعضًا من الجنس دون البعض فلابد من شيء متميز عن غيره في نفسه حتى تصبح إرادته والقصد إليه ، والقصد والإرادة إنما تكون حال العدم فصح أن المعدوم ذات .

يقال لهم : ماتعنون بالإرادة والقصد؟ إن أردتم به أمراً زائداً على الداعيتين فلا نسلم أن للقادر تلك الإرادة .وإن أردتم به الداعي كان ذلك رجوعًا إلى دلالة العلم وهى دلالة لكم أخرى / وسنتكلم عليها . ولئن سلمنا حصول الإرادة على زعمكم ولكن لِمَ قلتم أنها تدل على أن لها متعلقًا في العدم ؟ بيانه أنكم إنما تعتمدون في تصحيح هذه الدلالة على مانجده في الشاهد من أنفسنا أو على غير ذلك . فإن اعتمدتم على غير ذلك منعنا دلالته[3] على ذلك .

٦٨ ب

وإن اعتمدتم مانجده في الشاهد وهو القصد إلى جملة[4] مركبة من الأفعال وذلك

---

(١) مستدركه بالهامش .

(٢) انظر المقدمة .

(٣) في الأصل : «دلالتها».

(٤) غير واضحة .

يستحيل كونها في العدم على مايريده . كما أن الخطاط يريد تحصيل الخط وأنه مجموع حروف مركبة، وكذلك الصانع وكل صانع ، وإذا استحال أن يكون مايتعلق به القصد والإرادة حاصلاً في العدم لم يكن للإرادة والقصد في تعلقهما دلالة على ثبوت مايتعلق بها بل هذه الإرادة حجة لنا عليكم ، وذلك أن متعلق[1] القصد والإرادة إن كان هو الذي كان هو ثابتًا في العدم فذلك إعتراف بأن متعلق القصد لايجب أن يكون ثابتًا في العدم ، بل يجب أن يكون منفيًا ولذلك قلتم أن الإرادة والقصد يستحيل تعلقهما بالذات ، وقلتم تتعلق بالذات لتجعلها على صفة الوجود، والإرادة إذا ماتعلقت بالذات عندكم للأمر الذي لم يكن ثابتًا .

ومنها قولهم إنا نعلم المعدوم والعلم لابد له من تعلق بالمعلوم ولا يعقل التعلق إلا وأن يكون له متعلق .فإذن المعدوم ذات يتعلق به العلم . أما بيان أنا نعلم المعدوم فلأنا نعلم الفعل قبل أن يوجد[2] فلو لم يتعلق به العلم لم يتصور تميزه عن غيره . وقد أجاب عن هذا الكلام بعض الأصحاب بجوابين ، أحدهما: أن قالوا بأنا إذا علمنا المعدوم كان لذلك المعدوم وجود في الذهن وإن لم يكن له وجود في الخارج . والثاني : أن قالوا : إنا إذا عقلنا السواد والبياض المعدومين فلا نقول إن حقيقة السواد والبياض حصلت في الذهن، ولكن نقول : إن حصلت في الذهن أمثالها على حسب مايحصل في المرآة من صور المرئيات . ولقائل أن يقول : الوجودالذهني غيرمعقول ، فإنا إذا عقلنا السواد/ ٦٩ والبياض والاستدارة والاستقامة فإن كان المحصل في الذهن هذه الحقائق وجب أن يصير الذهن أسود أبيض مستديراً مستقيمًا وذلك محال، فإن لم توجد هذه الحقائق في الذهن بطل القول بالوجود الذهني. أما الثاني : فالصور والأشباح لهذه الأسماء إن كانت ماهيتها[3] ماهية السواد والبياض لزم ماقدمنا التزامه فيسْودُّ الذهن ، إذ لافرق بين أن

(١) في الأصل : « يتعلق » .

(٢) في الأصل : « يوجده » .

(٣) في الأصل : «ماهيته» .

يقال : وجود السواد في الذهن وبين أن يقال: أسودٌ ، وإن لم تكن حقيقته حقيقة السواد لم تكن حقيقة السواد موجودة في الذهن بل يلزم فيه شيء آخر وذلك لايضرنا . وثبت أن المعدومات المعلومةلايمكن أن يقال إن العلم بها لأجل حصولها في الذهن فتلزم أن تكون حاصلة في الخارج وهو القول بالذوات المعدومة .

الاعتراض الصحيح على ذلك أن نقول: الذي تدعونه من العلم بالمعدومات هو القدر المشترك بينها وبين هذه الأشياء الثلاثة ، أحدها : المستحيلات كالجمع بين الضدين ، وثاني[1] القديم ونحوه . والثاني : من الممكنات مالا وجود لها وهو مايتصور من صورة زيد الذي كان أو يتصوره من بحر مملوءٍ زئبقًا إلى غير ذلك مما نتخيله. والثالث: مايعلم وجوده من المعلومات في وقته أم تدعون أزيد من ذلك ؟ فإن ادعيتم أزيد من ذلك منعنا ذلك فلابد لكم من إثبات تلك الزيادة من العلم .وإن إدعيتم ذلك القدر المشترك فهو مسلّم لكنه لم يقتض ذلك عندنا ، وعندكم أن يكون الذي علمناه ذاتًا ثابتًا. أما في المستحيل فإنه لو كان ثابتًا لكان المستحيل ثبوته ثابتًا وهو متناقض . أما مايتصور من الصور التي لاوجود لها فليست كما علمناها ثابتة في العدم .

ولا يقال : بأن جواهرها ثابتة عندنا لأنا نقول: إنا لو سلمنا ذلك لكن الذي نتصوره ليست مجرد ذوات معدومة بل صوراً وأشكالاً من الدور والأشخاص والبحار والأنهار ، وهذا إنما يكون كذلك إذا كانت موجودة متميزة ومحلاً للأعراض . وأما الذي علمناه أنه سيوجد (لو كان موجوداً في الحال لم يكن علمنا بأنه سيوجد)[2] علمًا بل جهلاً فصح أن هذا القدر من العلم لايقتضي متعلقًا هو ذات في العدم .

٦٩ ب لايقال بأن العلم / بالمستحيل علم بما لايصح وجوده ، والمعدوم يصح وجوده .لأنا نقول: هذه زيادة في العلة وانتقال عما عولتم عليه من التمسك بالعلم . ثم نقول: ولم يجب لأجل العلم من صحة الوجود أن يكون ذاتًا ثم إن ماذكرتموه في الجواب ‹و›[3]

---

(١) غير واضحة ، والمثبت أقرب القراءات وأنسبها للسياق

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) أضيفت ليستقيم السياق

ماذكرتموه في كل واحد منهما فقد وجهنا الاعتراض عليها ، وإن ذكرتم لاجل اجتماعهما علة أخرى فلابد من بيانها حتى نوجه الإعتراض عليها .

ولايقال : بأنا نجعل متعلق علمنا بأن لاثاني[1] لله من الجواهر والأعراض وعلى معنى أن هذه لاتشبهه أو تجعل متعلقة بذاته تعالى على معنى أن الله ليس له ثان.

لأنا نقول : هذا الدفع لايستقيم في غيره من المستحيلات . ثم نقول : بأنه لابد بعد معرفة الجواهر والأعراض أنها لاتشبهه إذ ليس في الوجود قديم ثان غير هذه فهو علم بنفي شيء هو[2] غير هذه الأشياء ، وكذلك هو نفي غير ذات الله تعالى : ولو أمكن مع هذا أن يكون متعلقه إما بذات الله تعالى أو بذات الجوهر والأعراض ، فلِمَ لايجوز إذا علمنا المعدومات أن يكون متعلق علمنا هو ذات الله على معنى أن الله تعالى هو الذي يصح منه هذه المعدومات بشبه هذه الموجودات؟ وعلى الجملة فإذا جوزتم أن نعلم شيئًا ثم يكون متعلق ذلك العلم شيئًا آخر فلم لايجوز هاهنا؟ ونحن لانسلم لكم من العلم (من في[3]) المعدومات أكثر مما سلمنا أن العلم بالمعدومات زيادة ليست فيما ذكرنا، ولكن لمَ قلتم بأنه لابد للعلم من التعلق ؟

قوله : فإنه يحصل هذاالتمييز .

قلنا : معنى التمييز هو العلم فكان ماقلتموه بغير[4] عبارة لا ذكر دلالة . وإذا منعنا أن يكون للعلم تعلق يمنع أيضًا أن يكون للتمييز تعلق ، وذلك تمييز بين ماذكرناه من الأشياء الثلاثة التي ألزمناها وبين غيرها وتميز بعضها عن البعض وكذلك تميز بين المستحيل وغيره نحو قديم ثان قادر لنفسه وقديم ثان عاجز لنفسه وغيره من المستحيلات ولم يقتض/ ذلك تعلقًا . ٧٠

ولئن سلمنا أنه لابد للعلم من التعلق ولكن لم قلتم أن ذلك يقتضي أن يكون المعلوم ذاتًا ؟

---

(١) في الأصل :« لاباي» هكذا .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) كذا في الأصل.

(٤) كذا في الأصل ، ويفضل قراءتها « مجرد » .

قوله : لأن التعلق لايعقل بدون المتعلق والمتعلق هو الذات .

قلت : إن كان هذا التعلق الذي يدّعون للعلم لا يعقل بدون متعلق هو أمر ثابت فإذن لايثبت التعلق إلا بعد إثبات الذات، ولابد من بيانه أولاً حتى يثبت التعلق بهذا التفسير . فإذا تبينتم ذلك استغنيتم عن هذه الدلالة . ثم إنا نقلب عليكم هذه الدلالة ونجعلها حجة عليكم كما قررناه من قبل أن الذي نعلمه من أفعالنا المعدومة ليس إلا صور حروف مركبة منه أجسام منضمة بعضها إلى بعض . وكونه بالذات من السواد والحمرة . وكذا الصانع إنما يعلم صورة السّوار والخلخال ولا يعلم غير ذلك ، وأنه لايخطر ببالهم هذه الذوات المعروفة التي بعضها متماثل وبعضها مخالف وبعضها أضداد، ثم إن تمديده إلى هذا دون ذلك [...][1] الإيجاد ، فلو قررنا عليهم ذلك حتى فهموه بعد التكليف لعجبوا من ذلك واستطرفوه[2] ، وإذا كان كذلك دل أن الذي نعلمه ليست ذوات في العدم .

حجة لهم أخرى : وهي نهايتهم في التحقيق وهو قولهم : التحيز صفة تقتضيها صفة الذات في العدم ، ولابد من إثبات الذات الموصوفة بالصفة الذاتية في العدم، وإنما قلنا ذلك لأن تحيز الجوهر أمر متجدد فإما أن يتجدد ذلك لأمر أو لا لأمر . والثاني باطل فصح أنه لأمر ، ثم ذلك الأمر لايخلو إما أن يكون مجرد ذات الجوهر أو صفة ذاتية له ، والأقسام كلها باطلة إلا قولنا المقتضي له هو الذات على صفة الجوهرية بشرط الوجود.

٧٠ ب أما بيان أنه لايجوز أن يكون ذاته أو وجوده أو/ حدوثه ، لأنه لو كان كذلك للزم أن يكون كل ذات موجوداً وحادثًا متحيزاً .

وأما بيان أنه لايجوز[3] أن يكون معنى فيه لأنه لابد من اختصاص ذلك المعنى، واختصاصه فرع على تحيزه لأنه لامعنى[4] للحالّ[5] إلا الحصول في الحيز تبعًا لحصول

---

(١) كلمة غير واضحة ورسمها « فنحان » إلا أنها غير منقوطة .

(٢) في الأصل : « استطرفوا».

(٣) غير واضحة .وقد تقرأ « يجب» والقراءة المثبتة أقرب إلى السياق العام .

(٤) غير واضحة ورسمها « مضى».

(٥) غير واضحة وقد تقرأ « للحادث» .

محله فيه فلا يجوز أن يكون تحيزه فرعًا على المعنى لاستحالة الدور .

وأما بيان أنه لايجوز أن يكون لعدم فلأن[1] المعدوم لااختصاص له . وأما بيان أنه لايجوز أن يكون بالفاعل ، فلأنه[2] لو كان كذلك لتأتى[3] من الفاعل أن يجعل الذات على صفات أجناس غير متناهية ، نحو أن يجعل للذات الواحدة حركة ، سواداً ، متحيزاً إلى غير ذلك من صفات الأجناس . ثم لو طرأ بياض ليس بسكون ولا فناء[4] فيلزم أن ينفيه من حيث هو حركة فيكون معدومًا موجوداً وهو محال . فإذا بطلت الأقسام كلها سوى أن يكون المقتضي للتحيز هو الذات على الصفة للذات ، ولابد من أن يكون كذلك قبل الوجود حتى يقتضي[5] التحيز حال الوجود ، فصح أنه ذات وأنه على صفة وهو معدوم .

يقال لهم : هذا التعليل مع مافيه من التعميق في التدقيق والتحقيق مبني على أصولٍ فاسدة تقدم بيان فسادها ، وهو أن الوجود زايد على حقيقة الذات ، وأن تحيز الجوهر غير كونه جوهراً وموجوداً ، وأن للذات صفات أجناس ، وأن التنافي بها دون حقائق الذوات ، وأنه إذا تنافت الصفات تزول عن الذات صفة أخرى تسمونها الوجود ، لما أن الوجود يشترط اقتضاء المقتضي للصفة المقتضاة . والصفتان اللتان بهما التضاد لايتنافيان إلا باعتبار إزالة الوجود الذي هو الشرط مع عدم منافاة الصفة الذاتية لصفة الوجود. وهذه أصول مبنية على حجج في غاية الضعف وتضمحل / عن البحث والمطالبة بالتصحيح ، وأول مايقال لهم : لانسلم أن الوجود والتحيز صفتان زائدتان على الذات. فمن قولهم أن المعدوم لما كان ذاتًا في عدمه ، ولم تكن له صفتي[6] الوجود والتحيز

٧١

(١) في الأصل : «لأن».
(٢) في الأصل : «لأنه».
(٣) غير واضحة .
(٤) غير واضحة .
(٥) في الأصل : «يقضي» .
(٦) في الأصل : «صفة» ، والمثبت هو الصواب .

كانتا[1] زائدتين على الذات ، فنقول: فإذا توقف كون معرفة هاتين الصفتين زائدتين على الذات ، وعلى ثبوت كون المعدوم ذاتًا ، وتوقف كون المعدوم ذاتًا على كونها زائدتين ، فهذا [2] دور والدور باطل ، ولئن سلمنا ماذكرتم من أن التحيز والوجود صفتان زائدتان على الذات ، ولكن لِمَ قلتم بأن التحيز إذا تجدد فلابد له من أمر؟ أليس أن جميع الأعراض تتجدد لها صفة الحلول في المحال ثم قلتم إن ذلك يثبت لها لا لأمر . وكذلك الأعراض غير النافية[3] لها صفة صحة الوجود في أوقاتها، ثم قلتم إن ذلك لالأمر ، فلم قلتم بأن تجدد صفة التحيز ليس كذلك ؟ ثم ولئن سلمنا أن ثبوت الصفة للذات يستدعي أمراً ولكن متى إذا ثبتت لها (تلك الصفة مع جواز أن تثبت لها أم مع وجوب أن تثبت لها؟)[4] م ع [5].

بيانه ، وهو أنكم لِمَ قلتم بأن صفة الجوهر تختص بذات الجوهر عندكم من حيث هو ذات لايخالف ذات العرض ولا ذات القديم ثم إن هذه الذوات مع تساويها في الذاتية اختصت صفات أجناسها ثم اختلفت لا لأمر ، فلِمَ لايجوز أن تختص ذات الجوهر عند شرط الوجود بصفة التحيز لا لأمر ؟

ولئن سلمنا أنه لابد في تجدد صفة التحيز من أمر، ولكن لِمَ قلتم بأن ذلك ليس إلا للذات على صفة ذات .

قولكم : بأنه إما أن يكون لكذا أو لكذا.

قلنا : هذه قسمة قاصرة غير حاصرة ولا يمكن تصحيحها إلا بدلالة نفي الدلالة وقد بينا بطلان هذه الأقسام .

قوله : بأنه لو كان للذات أو الوجود أو الحدوث لاشترك في ذلك الذوات ،

---

(١) في الأصل : «كاتا»، والمثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل : « وهذا »

(٣) في الأصل : « الغيرنافية »

(٤) (......) مضافة بالهامش.

(٥) انظر المقدمة .

٧١ ب والموجودات / والحوادث .

قلنا : الإشكال على هذا من وجهين ، أحدهما : أن نقول : لِمَ قلتم أن الذوات لاتختلف وأن الوجود والحدوث لايختلف ، ويكون اطلاق اسم الذات على الكل إما باعتبار التواطؤ لاشتراكهما في حكم من الأحكام أو باعتبار الاشتراك اللفظي كقولنا عين وقرى[١] ، وإذا كانت مختلفة جاز أن يختلف حكم إحتياجها فيحتاج بعضها إلى شيء ولا يحتاج بعضها . والثاني : إن قلنا إنها لاتختلف ، ولكن لِمَ قلتم بأنها تتماثل وذلك لأن الاختلاف كما هو شيء مبني[٢] على الصفات فكذلك التماثل، فإذا فقد ثبوت الصفة فقد الإختلاف والتماثل ، وإذا لم تتماثل لم يجب التماثل في الأحكام، وصار هذا كما في الصفات عندكم فإنها لما لم تتماثل لاستحالة إتصافها بالصفات لم يجب التماثل في أحكامها إلا أن تثبتوا أنها صفة بدلالة أخرى ، لكن إذا بينتم ذلك استغنيتم عن هذه الدلالة .

وأما قولكم : في إبطال المعنى ، فأنه لابد من حلوله فيه ولابد في حلوله من تحيزه .

قلنا : لِمَ لايجوز ذلك إذا تقارب في الوجود ؟ أليس الكون عندكم يوجب كون الجسم في الجهة مع أن من شرط إيجابه حلوله فيه وهو في الجهة التي توجب كونه فيها ؟.

وأما قولكم : في إبطال عدم المعنى أنه لااختصاص له به .

قلنا : لانسلم بأنه غير حالٌ فيه ‹ و ›[٣] قلنا : لانسلم بأن اختصاص الجهات منحصر[٤] في الحلول ، ولِمَ لايجوز أن يكون هاهنا وجه اختصاص آخر . وبيانه من وجهين ، أحدهما : أن هذا المعنى عند الوجود يختص بالحلول في هذا الجسم دون غيره من الأجسام لا لأمر ، فلِمَ قلتم لايجوز أن يختص به وهو معدوم؟ والثاني : أن نقول: لِمَ لايجوز أن يكون في العدم معان مختلفة كل واحد منها يختص بعدم لايختص به الآخر

(١) غير واضحة.

(٢) مضافة بالهامش

(٣) أضيفت ليستقيم السياق.

(٤) في الأصل :« منحصرة » .

/ ويكون ذلك معللاً بذاتهما وحقيقتهما التي لايشاركها فيها غيرها ؟ ٧٢

وأما قولكم : في إبطال أنه يلزم أن يتأتى منه أن يجعل الذات على صفات أجناس .

قلنا : هذا بناء على أن للذات صفات بها تصير جنسًا ونحن نمنع ذلك ونقول : إن الذات تخالف غيرها بنفسها لابصفة زائدة عليها .

فإذا قلتم : يلزمه أن نجعل الذات الواحدة متحركة سواداً فكان يلزم أن نجعل للذات الواحدة ذاتين ، وهذا محال . ولئن سلمنا صفات من الأجناس للذوات ، ولكن لمَ لايجوز أن يكون بالفاعل ؟ قولكم بأنها لو كانت بالفاعل لصح منه أن نجعل الذات الواحدة حركة سواداً متحيزاً وأنه يلزم من ذلك المحال الذي ذكره .

قلنا : لانسلم أن يلزم منه المحال .

قوله : إذا طرأ عليه بياض ليس بسكون وأنه يلزم أن ينفيه من وجه دون وجه ، وفي ذلك كون الشيء الواحد موجوداً معدومًا .

قلنا: إن عنيتم بذلك أن ينفى كونه سواداً ولا ينفي كونه حركة ، فلمَ لايجوز ذلك؟ وإن عنيتم به شيئا آخر فلابد من بيانه .

قالوا : نعنى بذلك أن الذات تخرج عن صفة الوجود التي هى زائدة على الذات ولا تخرج عنها .

قلنا : لانسلم أن للذات وجوداً هو[1] صفة زائدة عليها . ثم إن[2] طريقكم إلى إثبات ذلك نحو أن المعدوم لما كان ذاتًا في عدمه كان الوجود زائداً عليه . وإذا احتج في كون المعدوم ذاتًا إلى كون الوجود زائداً عليه لزم الدور . ثم ولئن سلمنا أنه لايلزم الدور ولكن لمَ قلتم بأنه يجب أن يخرج عن صفة الوجود ؟

قالوا : لأن صفة الذات تقتضي هيئة [3] السواد والتحيز بشرط الوجود ، فإذا لم ينتف الوجود يلزم أيضًا ألا ينقضي التحيز ، وإذا لزم أن ينتفي التحيز لزم أن ينتفي الوجود .

---

(١) في الأصل :« هى »

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) كذا فى الإصل ويعتقد أنها « ماهيه »

٧٢ ب قلنا : الإشكال عليه من وجهين أحدهما أن / نقول : لانسلم أن التحيز وهيئة السواد مُقتضيً عن صفة الذات وأنه إنما ثبت[١] لكم ذلك أن يكون ذلك بالفاعل وإذا احتيج في إبطال أن يكون بالفاعل إلى كونه مقتضيا عن صفة الذات لزم الدور. والثاني: إن سلمنا أن التحيز مقتضًى عن صفة الذات)[٢] وأن الوجود شرط اقتضائه ولكن لمَ [٣] لايجوز أن يزول ؟

قولكم : إن المقتضي قائم والشرط حاصل .

قلنا : المقتضي مع حصول الشرط متى يقتضيه ؟ إذا عارضه ماينافيه أو إذا لم يعارضه الأول؟ (ع م)[٤] . وهاهنا قد عارضه فلمَ قلتم بأنه لاينفيه وإن كان الشروط والمقتضى حاصلين ؟

ولئن سلمنا أنه يلزم أن ينتفي الوجود ، ولكن لمَ قلتم أنه يلزم مع ذلك ألا ينتفي الوجود ؟

قوله : بأنه لاينافيه من حيث هو حركة فلا يزول لكونه حركة وإذا لم يزل يجب أن يبقى الوجود .

قلنا : لمَ قلتم إن زوال الصفة يقتضي حصول ماينافيه . بيانه وهو أنه كما يمكن أن ينتفي بحصول ماينافيه فكذلك يمكن أن ينتفي بانتفاء مايحتاج إليه ، فإن العلم كما ينتفي بالجهل فكذلك ينتفي بانتفاء الحياة لما أنه يحتاج إليها فهاهنا . إذا حصل ماينافيه من جهة فلا ينتفي ذلك إلا بانتفاء الوجود وكان الوجود مما يحتاج إليه لزم من ذلك إنتفاء التحيز لانتفاء مايحتاج إليه . . ولئن سلمنا أن على تقدير الجمع بين الصفتين المختلفتين للذات الواحدة ، يلزم منه المحال، ولكن لمَ قلتم بأن ذلك يدل على أن صفات الأجناس ليست بالفاعل ؟

---

(١) مضافة بالهامش وفيها ثغرات.

(٢) مضافة بالهامش.

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) انظر المقدمة.

قوله : لو كانت صفات الأجناس بالفاعل لصح منه أن يجمع بين الصفتين للذات الواحدة وقد بينا أن ذلك يؤدي إلى محال .

قلنا : متى يلزم أن يصح منه الجمع بينهما ؟ إذا كان الجمع بينهما محالاً أم[1] إذا كان صحيحًا للأول ؟ (ع م)[2] . وهاهنا الجمع بينهما محال لما ذكرتم أنه يؤدي إلى المحال، وما يؤدي إلى المحال محال، فلمَ قلتم بأنه إذا كان قادراً على أن يثبت صفات الأجناس للذوات على وجه يصح ذلك وهو أن تختص كل ذات بصفة جنس ، أن يصح منه أن يجمع بينهما للذات الواحدة مع أن ذلك محال؟ أليس أن القادر يصح منه الضدان في المحل على وجه يصح أن يفعلهما على البدل، ولم يلزم من ذلك أن يصح منه الجمع بينهما ؟ فكما أن ذلك يستحيل فكذلك هنا . ولئن سلمنا أن ماذكرتموه يدل على (أن صفات الأجناس ليست بالفاعل، ولكن لمَ قلتم بأن ذلك يدل)[3] < على أن >[4] كون المعدوم ذاتًا أن تكون متحيزةً وحركة / وسواداً ، فسقط مارمتم من كونها ذاتًا في العدم ، وأن الوجود صفة زائدة على ذات الشيء .

٧٣

لايقال : فلمَ يجب كونها متحيزة ولم يجب كونها سواداً أو غيره ؟.

لأنا نقول : لمَ لايجوز أن يكون ذلك من الأحكام التي لاتبطل بعلل[5] كما أن اختصاص الجوهر عندكم بكونه جوهراً لايعلل لما[6] أن تعليل ذلك عندكم يؤدي إلى مالانهاية له، فإذا صححتم هذا القدر في اختصاص صفة الجوهر فصححوه في اختصاص صفة التحيز، وكذلك فإنكم قد جوزتم في كثير من الأحكام أنها لاتعلل مع مشابهة تلك لأحكام لمحل النزاع في استدعاء التعليل في نفسه فجوزوه هاهنا.

---

١) مستدركة بالهامش.

٢) انظر المقدمة .

٣) مستدركه بالهامش .

٤) أضيفت ليكتمل السياق.

٥) مستدركة بالهامش .

٦) توجد إشارة إلى استدراك غير موجود بالهامش ولا يتطلبه السياق.

حجة أخرى لهم : وهو أن العدم [1] متميز عن المحال ، وأنه يصح أن يكون مقدوراً، والمحال لايصح أن يكون مقدوراً وماكان كذلك كان ثابتًا . ويمكن تقرير هذه الحجة على وجوه من العبارات، ويقرب بعضها من بعض في المعنى، وهوأن نقول :المعدوم متميز عن الموجود وذلك يقتضي ثبوته لما مر تقريره . أو نقول : المحدَث مسبوق بإمكان وجوده، فإن القادر إنما يصح منه مايمكن وجوده في نفسه دون ما لايمكن ، فيجب أن يكون المعدوم أمراً متحققًا حتى يكون موصوفًابصفة الإمكان . أونقول : المقدور يحتاج إلى الموجِد فلا بد من أمر متصف بالحاجة ، وليس المتصف بالحاجة هو الموجود لأن الحاجة إلى القادر لأجل أن يجعل الشيء موجوداً ، والموجود يستحيل إيجاده فكيف يمكن أن يحتاج إلى القادر ليجعله موجوداً . وأيضًا فلو أمكن أن يحتاج الشيء حال وجوده إلى القادر[2] لأمكن أن يحتاج إليه حال بقائه لأن وجوده في الحالين واحد ، ومقتضى الحقيقة لايختلف، فثبت أن المتصف بالحاجة هو المعدوم ، وكل مااتصف بصفة لابد وأن يكون ثابتًا فيلزم أن يكون المعدوم ثابتًا . أو نقول : المُحوِج إلى السبب هو الإمكان كما مر ، والإمكان حالة إضافية ، والأحوال الإضافية لاتتحقق إلا بين الشيئين، فأما الشيء الواحد فإنه يستحيل إتصافه بالإضافات فإذن[3] الحقائق المنفردة يستحيل اتصافها بالإمكان فيستحيل أن تكون مجعولة [4] فهى إذن[5] ثابتة في أنفسها ، لكن وجودها بالفاعل فهى إذن ثابتة في العدم / يقال لهم : قولكم بأن الممكن المعدوم متميز عن المحال ، وتميز عن الموجود فيلزم أن يكون ثابتًا .قلنا : لانسلم لكم من التميز إلا القدر الذي نعقله في تميز المحال من الممكن أو تميز النفي من الإثبات ، وإن لم يلزم

٧٣ ب

---

(١) مصوَّبة بالهامش هكذا : « صوابه : الممكن المعدوم » فتكون الجملة بعد التصويب: « وهو أن الممكن المعدوم متميز عن المحال»، والتصويب أنسب للسياق .

(٢) مصححة بالهامش إلى « الفاعل» ، وكلاهما يناسب السياق .

(٣) في الأصل :« فإذا » .

(٤) كذا في الأصل، وربما يقصد بها «مجهولة» . وقد يقصد بالكلمة المثبتة استحالة أن تكون موجودة بالفعل.

(٥) في الأصل :«إذا» .

من هذا التميز في[1] المحُال أو في النفي أن يكون ثابتًا فلم يلزم منه هاهنا؟.

قوله : المعدوم متصف بالإمكان فيقتضي ثبوته .

قلنا : إذا كان الذات ثابتًا في عدمه وواجبًا كونه ذاتًا استحال أن يكون ممكنًا . فإنا لانعنى بالإمكان الذي نسلمه إلا جواز أن يثبت ماهو منفي وإنتفاء ماهو ثابت . أما إذا قلتم بأنه تثبت له صفة الوجود ، فكان الإمكان راجعًا إلى تلك الصفة لا إلى الذات ثم إذا لم يقتض الإمكان الراجع إلى الصفة ثبوت تلك الصفة فلمَ يقتضيه في الذات؟.

لايقال : محل صحة الوجود هو الذات .

لأنا نقول : إن صحة وجود الشيء لازم من لوازمه . ولازم الشيء لايفعل حصوله في غيره . وهذا هو الإشكال عليهم في قولهم إن المقدور يحتاج إلى القادر، وبيانه أن يقتضي حاجة الشيء أن القادر هو أنه إنما يحصل ويثبت تحصيله ولولا تحصيله لم يحصل،. وهذا يمتنع فيما كان ثابتًا أن يكون محتاجًا إليه لأنه حينئذٍ يكون مستغنيًا عن أي مؤثر كان ، اللهم إلا أن تقولوا بأنه يثبت له أمر زائد على ذاته ، وهو صفة الوجود فيكون حينئذٍ المحتاج هو تلك الصفة ، ليست الذات .

قوله : بأن الحقيقة الموجودة [2] لايمكن وقوعها بالفاعل .

قلنا : يلزمكم لذلك ألا يكون الوجود بالفاعل بل يلزم ألا يكون شيء ما بالفاعل، فإن ذلك الشيء لايخلو إما أن يكون مفرداً أو مركبًا ، فإن كان مفرداً لم يكن بالفاعل على زعمكم ، وإن كان مركبًا فكل مركب فلابد وأن يكون تركيبه عن أجزاء منفردةبالحقيقة مُبرأة عن التركيب. ثم كل واحدة [3] من تلك /المفردات إن كانت غنية **٧٤** عن الفاعل لزم ألا يكون المركب محتاجًا إلى الفاعل أصلاً . لأن المركب شيء متى

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة .

(٣) في الأصل : «واحد».

حصلت جملة أجزائه إستحال ألا يوجد، وإذا كان وجود أجزائه[١] واجبًا بنفسه[٢] بدون الفاعل، وكان وجود المركب واجبًا بوجود أجزائه[٣] فلم يكن محتاجًا إلى الفاعل . وإن احتاج شيء من المفردات إلى الفاعل المؤثر فقد بطل قولهم أن المفرد يستحيل حاجته إلى المؤثر .

حجة أخرى لهم من جهة السمع : قوله تعالى :(إن زلزلة الساعة شيء عظيم)[٤] سماه [٥] شيئًا الآن وهو[٦] معدوم[٧] .

قلنا لهم : التمسك بأمثال هذه النصوص غيرمستقيم لأنها ليست بدلالة في محل النزاع ، لأنكم لاتقولون في المعدوم الذي تثبتونه ذاتًا أنه في حال عدمه يكون محلاً للأعراض، ولو قلتم بذلك كان ذلك قولاً بالعدم في ذات سميتموه بالعدم لأنه تعالى سمي بالشيئية [٨] ماكان فزلزله ، فالزلزلة لابد فيها من أعراض نحو شدة الحركة وارتفاع الصوت العظيم وإن أمكن كونه بهذا الوصف في حال العدم موصوفًا أمكن أن يكون سببًا للحال، وإن لم يكن كان ذلك عبارة عن صيرورته شيئًا عندما يصير بهذا الوصف: نحو ماإذا قلنا بأن نار[٩] جهنم تحرق أو نعيم الجنة طيب، وهذا لايقتضي كونه محرقًا وطيبًا للحال، بل إنما يقتضيه عندما يصير ناراً أو نعيمًا ، وكذلك هاهنا .

وهذا طريق الجواب في أمثلة مايوردونه من هذا الجنس، ثم هذا معارض بما هو أقوى منه في المسك[١٠] نحو قوله تعالى :(وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئًا)[١١] وأمثال هذه النصوص . والله أعلم بالصواب .

---

(١) في الأصل : « أجزائها ».
(٢) في الأصل: «بنفسها » عائدة علي الأجزاء ، والصواب المثبت لأنها تعود على الوجود.
(٣) في الأصل : « أجزائها ».
(٤) سورة الحج (٢٢) /١
(٥) الأفضل « سماها » عائدة على زلزلة الساعة.
(٦) كذا في الأصل ، والصواب : « وهي » عائدة على الزلزلة .
(٧) كذا في الأصل والصواب : « معدومة» عائدة على الزلزلة .
(٨) مستدركة بالهامش
(٩) مستدركة بالهامش.
(١٠) غير واضحة .
(١١) سورة مريم (١٩)/٩ .

مسألة في الصفات للذات

اعلم أن شيوخ المتكلمين رحمهم الله إلى زمن الشيخ أبي هاشم لم ينصوا على إثبات الصفات والأحوال ولا على نفيها إلى[1] أن صرح بإثباتها أبو هاشم وصرح /بنفيها أبو القاسم البلخي وأبو علي (الجبائي) وأبو بكر بن الإخشاد[2] والشيخ أبو الحسين (البصري)، رحمهم الله ، نفى[3] الأحوال التي يثبتها أبو هاشم في كونه مخالفًا وموجوداً وحيًا وقادراً ومدركًا ومريداً وكارهًا ، وقال في كونه (عَلَمًا أن له)[4] مثل هذا الظهور الذي لنا وأنه زائد على ذاته وإن شئت سميته حالاً ، وإن شئت سميته حكمًا أو صفة وينبغي أن نبين أولاً مايعنيه المتكلمون بقولهم ذات وصفة وذلك يظهر بتقسيم نذكره فنقول: إذا عُلم أمر[5] من الأمور فذلك الأمر لايخلوإما أن يكون لايضاف إلى غيره أو يضاف، فإن كان لايضاف إلى غيره فهو الذات ، ونحدّه بأنه الثابت الذي يُعلم غير مضاف إلى غيره . ولم يلزم على هذاالمعدوم وإن كان معلومًا لأنه ليس بثابت ولم تلزم عليه الصفة فإنها تعلم مضافة إلى غيرها . وإن كان يضاف إلى غيره فلا يخلو إما أن يكون مقصوراً على مايضاف إليه نظير كون المحل أو يكون منفصلاً عنه نظير الفعل بالنسبة إلى الفاعل ، فإن كان مقصوراً عليه فهو الحال ونحدّه بأنه الذي يثبت للذات مقصوراً عليه . وبقولنا يثبت خرج النفي ، وبقولنا الذات خرج نفس الذات ، فإنه لايثبت بغيره ، وبقولنا مقصوراً عليه خرجت الأشياء المنفصلة التي تضاف إلى غيرها كالأفعال والآثار الصادرة عن العلل في غير محالّها فإنها لاتكون أحوالاً لمحل العلل . والحال يفارق الصفة بالعموم والخصوص[6] ، فإن الصفة كل أمر يضاف إلى غيره سواءً

٧٤ ب

---

(١) في الأصل: «وإلا» .

(٢) يقصد « الإخشيد » ، وهو أحمد بن علي بن معجور، من شيوخ المعتزلة البغداديين، توفى سنة ٣٢٦ هـ/٩٣٨ م (انظر سير أعلام النبلاء ١٠/٥٣)

(٣) « نفى » تعود على أبي الحسين البصري.

(٤) مضافة بالهامش.

(٥) في الأصل : « أمراً » .

(٦) في الأصل : «فالخصوص» .

كان إثباتًا أو نفيًا أو مقصوراً عليه أو غير مقصور عليه ، فكل حال صفة وليس كل صفة حالاً . وأما الحكم فهو ماكان صادراً عن غيره سواءً كان ذاتًا أو صفة ،أما الشيء فقد يستعمل إستعمال الذات وقد يستعمل على طريقة اللغة فيغمر[1] الذات والصفة والكلام في هذه المسألة مع أبي هاشم يقع في مقامين ، أحدهما : إقامة الدلالة على إبطال الحالة الخامسة التي يزعم أن بها تقع المخالفة وكذا غيره من الذوات . والثاني : في إبطال مايثبتون من سائر الصفات، فإنهم بعد اثبات صفة الذات التي بها يقع فيها[2] الخلاف عندهم يثبتون صفات /أُخَر نحو التحيُّز للجوهر وصفة الوجود، وكذا هذا في سائر الذوات ويزعمون أن ذات الله تعالى بعد إتصافه بالصفة التي بها يخالف غيره من الذوات له أربع صفات أُخَر وهو كونه قديمًا وحيًا وعالمًا وقادراً ، وزعموا أنها مقتضاة عن الصفة الذاتية كالتحيز في الجوهر ، ثم لما اتصف بهذه الصفات وجب لكونه على صفة القادرية أن يصح منه الفعل ، ولكونه على صفة العالم أن يصح منه الإحكام ويكون له تعلق بالمعلوم ، ولكونه حيًا أن يصح منه الإدراك ، ويجب عند وجود المدَرك، حتى أن قاضي القضاة قسم صفاته تعالى إلى خمسة أقسام . فالأول : الصفة الذاتية التي بها يخالف، والثانيو : ماهو مقتضى نفسها وهى الأربع من الصفات التي ذكرناها. والثالث : مايكون حكمًا للصفة المقتضاة وهو صفة الإدراك التي تجب لكونه حيًا . والرابع : مايثبت له بالمعنى وهو كونه مريداً وكارهًا . والخامس : صفات الأفعال .

75

ونحن نقول بأن الذوات المختلفة تختلف بحقائقها وأنفسها ولا تحتاج إلى أمر زائد على حقيقة ذاتها ، والجوهر يخالف العرض لكونه جوهراً وليس هو صفة زائدة على حقيقة ذاته وهو وجوده وهو غيره ، وكذا في سائر الحقائق . ونقول في ذاته تعالى : أنه يخالف بنفسه ولا يحتاج إلى أمر زائد عليه أما كونه قديمًا فهو عبارة عن استمرار وجوده فيما لم يزل ووجوده ليس بزائد على حقيقته ، وأما كونه حيًا فهو عبارة عن أن حقيقته

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة .

لايستحيل عليها أن يكون قادراً عالمًا . وأما كونه قادراً فهو عبارة عن حقيقته المتميزة التي لأجل تميزها تؤثر بحسب الداعي وأما كونه عالمًا فهو عبارةعن حقيقته المتميزة التي يجب أن تظهر له المغلومات ولا يحتاج ألى أمر زائد على حقيقته حتى تكون له .

فهذه الأحكام على ماذهب إليه غيرنا من مثبتي المعاني أو مثبتي الأحوال .

أما الكلام معهم في المقام الأول وهو أن الذوات / المختلفة تختلف بأنفسها لابصفة زائدة عليها فنقول : الذاتان إذا اختصت[1] كل واحد منهما بصفة فإما أن يكونا[2] بدون إعتبار الصفة مختلفين أو لامختلفين . فإن كانا مختلفين فقد ثبت الإختلاف في أنفسهما بدون الصفة الزائدة، وإن لم يكونا مختلفين[3] استحال أن يختص أحدهما بأمر ليس كذلك الآخر لأنه يكون ترجحًا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لأمرٍ فإنه محال بضرورة العقل . فإن قيل دعوى الضرورة في هذا المقام باطلة لوجهين : ٧٥ ب

أحدهما : أن سائر القضايا الضرورية أجلى وأظهر من هذه ، بيانه وهو إنا إذا عرضنا على العقل أن الواحد نصف الإثنين أو الكل أعظم من الجزء أو كون الشيء الواحد ثابتًا منفيًا في حال واحده محال وعرضنا عليه وقوع الممكن لا لأمرٍ فإنا نجد الأول أجلى وأظهر من الثاني ، ولا تزيد احدى القضيتين على الأخرى في الجلاء إلا وأن تفيض عنها الأخرى في الجلاء فيحصل فيها خفاء ولا يتصور ذلك إلا بنقصان في القطع ، وإذا انتقص القطع أمكن الجواب فخرج من أن يكون علمًا فضلاً عن[4] أن يكون ضروريًا .

والوجه الثاني : أن ذووا[5] العقل أنكروا ذلك في كثير من الصور ويستحيل في جمعٍ عظيمٍ من العقلاء أن يجمعوا على دفع الضروري كما لايجوز أن يجتمعوا على إنكار أن الواحد نصف الاثنين ، فمنها[6] قول مشايخ العدل فيمن تعدى له طريقان في القرب

---

(١) غير واضحة .
(٢) في الأصل :« يكون» .
(٣) في الأصل : « مختلفتين»
(٤) في الأصل : «من» .
(٥) غير واضحة .
(٦) في الأصل : «فيها » .

من السبع وهما متساويان ، أو قدم إلى الجائع رغيفان ، أو إلى العطشان قدحان من ماء، وما يجري هذا المجرى لأنه يختار أحدهما دون الآخر وإدعوا في ذلك الضرورة .

ومنها قول بعضهم : أنه قدحصل الفعل من القادر لكونه قادراً من دون الداعي كما في الساهي والنائم . ومنها / قول أهل السنة والأشعرية وأهل الجبر أنه تعالى يفعل لالغرض وداعٍ ، وأنكروا اتصاف الأفعال بالحسن والقبح ، وقالوا في الوقائع المعينه أنه يحكم في بعضها بالوجوب وفي بعضها بالندب وفي بعضها بالحرمة وفي بعضها بالإباحة مع استواء الكل وتميز بعضها عن البعض . ٧٦

ومنها قول الفلاسفة : كل كوكب معين يختص بموضع من الفلك مع كون ذلك الموضع مساويًا لسائر المواضع في الحقيقة والماهية ولكون الفلك عندهم بسيطًا . ومنها قولهم : إن حركات الأفلاك لأجل التشبيه[1] . ثم إنها لو وقعت في الجهة المضادة مما يتحرك إليها أو كانت أسرع أو[2] أبطأ مما وجدت لكان التشبيه حاصلاً، وكل ذلك حاصل مع الإستواء في الأمرين من غير مرجحٍ

ومنها قولهم : إن بعض أجزاء الفلك تتعين للقطبية وبعضها للدوائر وبعضها للمنطقية مع تساويها من كل وجه .

ومنها قوله : جميع المسلمين العالمين بحدوث العالم < يعلمون>[3] أنه تعالى أحدث العالم في وقت معين دون سائر الأوقات لا لأمر يختص بذلك الوقت ، ومن قال منهم باختصاص ذلك الوقت لمصلحة خفية قال باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الأوقات مع تساويها فيكون ذلك قولاً باختصاص الحكم بأحد المتساويين لا لأمر . ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم من الدليل يدل على إحتياج أحد المتساويين[4] في تخصصه

---

(١) غير واضحة ، والمثبت هو الصواب .

(٢) في الأصل :« و» .

(٣) أضيفت ليستقيم المعنى .

(٤) في الأصل : « المتساويتين» .

بالصفة إلى أمر مخصِّص(فهاهنا الدلالة ماتمنع من ذلك وبيانها من وجوه ، الأول : لواحتاج إلى مخصص[1] فذلك لايخلو إما أن يكون ثبوتيًا أو لايكون ، لا جائز أن يكون ثبوتيًا لوجوه . أحدها : أنه لو كان أمراً ثابتًا في نفسه فلا يخلو إما أن يكون واجب الثبوت أو ممكن الثبوت . ومحال أن يكون واجب الثبوت لأنها وصف إضافي، وإذا كان ممكنًا فلا يخلو إما أن يحتاج في ثبوته إلى أمر أو لايحتاج ، / فإن احتاج لزم التسلسل لا إلى غاية وأنه محال، وإن[2] لم يحتج كان تخصيص الممكن بأحد طرفيه المتساويين لا لأمر، فبطل ماسميتموه . **٧٦ ب**

والثاني : إن الحاجة لو كانت[3] أمراً ثبوتيًا وكان معللاً بالإمكان مع أنه أمر عدمي لزم من ذلك تعليل الأمر[4] الوجودي بالأمر العدمي وأنه محال .

الثالث : إن احتياج أحد[5] المتساويين إلى[6] أمر سابق على اختصاصه لها فلو كانت الحاجة أمراً ثبوتيًا لزم أن يكون ثبوت الوصف للشيء سابقًا على ثبوته ، وأنه محال . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن هذه الحاجة ليس لها ثبوت وحصول في الخارج فلم يكن إختصاص أحد المتساويين بالصفة محتاجًا إلى أمر .

لايقال : إن الحاجة وإن لم يكن لها ثبوت في الخارج لكن لها حصول في الذهن وحصول الخارج بحسب العرض والإعتبار .

لأنا نقول : إذا سلمتم أن الأمرين المتساويين في الخارج ليس لهما في اختصاص أحدهما بالصفة حاجة إلى أمر فقد ساعدتم[7] المطلوب وعلى فساد ماادعيتموه .

ومنها : لو احتاج الذات في إتصافه بالصفة إلى أمر ، فالمحتاج لايخلوإما أن يكون

---

(١) مضافة بالهامش وبدايتها ركيكة ، ولعلها بمعنى : « فهاهى الدلالة التي تمنع.... » .

(٢) في الأصل : «فإن» .

(٣) في الأصل : «كان» .

(٤) غير واضحة.

(٥) في الأصل : «إحدى » .

(٦) غير واضحة.

(٧) غير واضحه.

للذات أو للصفة أو إثبات الصفة إلى الذات . ويستحيل أن يكون المحتاج هو حقيقة الذات لأنه يقتضي أن تكون الذات بالغير ، وما بالغير فإنه يرتفع بارتفاع ذلك الغير ، فلو كان السواد مثلاً سواداً بالغير للزم أن يكون السواد غير كونه سواداً عند فرض ارتفاع ذلك الغير فإنه محال، وكذا الصفة أو إثبات الصفة إلى الذات بمثل ماذكرنا من الدلالة ، فإذا لم يصح أن يحتاج واحد منهم لم يصح أن يحتاج مجموعهما.

ومنها : أن الممكن إذا حدث أو اتصف بصفة فإنه في حال بقائه ممكن الإتصاف بتلك الصفة كما كان في حال الحدوث وثبوت الصفة وإلا فقد إنقلب ماكان ممكنًا واجبًا لذاته وهو محال/ ثم مع ذلك لا يحتاج إلى أمر مخصص في حال بقائه . ٧٧

ومنها : أن القادر فيما بيننا إذا استوت أحواله بالنسبة إلى كل واحد من الضدين نفيًا وإثباتًا فإنه يختار أيهما شاء لا لأمر على ماقررناه ، وكذا جميع الصور من المذاهب التي عددناها يمكن إيرادها إلزامًا من كل واحد منهم نقرره بوجوهها .

ومنها : أن القادر يوجد في الشاهد على معنى أنه يصح منه أن يفعل وألا يفعل على سواءٍ من غير أن يترجح فيه أحدهما على الآخر بدلالة أنه يستحق المدح والذم بفعله ولا يجوز أن يصدر منه أحد الأمرين لترجحه بالداعي له حينئذٍ يجب وقوعه فيزول المدح والذم. فصح أن حصول أحد الممكنين دون الآخر لا لمرجحٍ جازم . ولئن سلمنا أنه لابد في[1] ترجح أحد المتساويين من أمر وليس هاهنا مايمنع من ذلك ، ولكن لمَ قلتم أن هذا ينبغي أن يكون مخالفًا لذات أخرى بالصفة ؟ ولمَ لايجوز أن تكون الذات لها تحقق ذاتًا بصفة؟ ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم يدل على إنتفاء الصفة ، ولكن معنا من الدليل مايدل على وجوب إختصاص الذوات بالصفات على مايرد بيانه . إنما ذكرنا احتجاجاتهم لإثبات الصفات . الجواب : الكلام على مابينا أن الذاتين لو لم يكونا مختلفين بأنفسهما لم تجز لأحدهما صفة لم تحصل تلك الصفة للأخرى[2]، لأن ذلك يكون ترجح أحد

---

(١) في الأصل : « من ».
(٢) في الأصل : «الأخرى » .

المتساويين على الآخر لا لأمر مرجح وأنه محال في ضرورة العقل ، ولذلك لو عرضنا على إنسان سليم العقل لم ‹...›[1] المحالات ولم يعرض له سابقة تعصب أو تقليد أن هاتين الكفتين من الميزان على السواء ثم نرجح أحداهما[2] على الأخرى لا لأمرٍ فإنه يحيل ذلك بصريح عقله ويمنع منه .

قوله : بأن لنا علومًا أجلى من هذا .

قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما أن نقول: لانسلم ذلك لكن إنما يقع التفاوت/ في تصور طرفي القضية فقد يكون ذلك في حق أحدهما أبطأ[3] ولكن بعد تصور طرفي القضية فقلد[4] كما جزم في أحدهما يجزم في الآخر[5].

٧٧ ب

والثاني : إن سلمنا ذلك ولكن لمَ قلتم أنه لايجوز أن تكون العلوم الضرورية بعضها أجلى من البعض[6] كما أن العلوم النظرية بعضها أجلى من البعض؟ ثم لم يخرجها ذلك عن كونها نظرية حتى تصير ضرورية فكذلك هنا ؟.

قوله : بأنه إذا كان في أحدهما زيادة جلاء كان في الآخر زيادة خفاء ، فيكون ذلك نقصانًا في القطع .

قلنا : إن أردتم بالنقصان في القطع فوات الزيادة في القطع فمسلم ، لكن لمَ قلتم بأن ذلك يقتضي الإختلاف في أصل القطع الذي يكفي لكونه ضروريًا ؟.

بيانه أنه يجوز أن يشترك محسوسان في حصول العلم بهما بواسطة حس البصر، ثم ينضم إلى أحدهما حس اللمس فإنه لاشك أنه يحصل فيه زيادة من القطع لم تحصل تلك الزيادة في الجانب الآخر ثم لم يقتض ذلك خروجه عن كونه معلومًا بالضروره وكذلك هنا.

---

(١) سقط كلمه من الأصل ربما تكون« يُجِزْ» .

(٢) في الأصل : «أحدهما »

(٣) غير واضحه، والمثبت هو أقرب قراءة لرسم الكلمة .

(٤) غيرواضحه .والمثبت هو أقرب قراءة لرسم الكلمة ..

(٥) في الأصل : «الأخرى »

(٦) مستدركة بالهامش.

قوله : بأن جمعًا من الفلاسفة العقلاء[1] التزموا وقوع الممكن لا عن سبب.

قلنا : لانسلم أنهم ألزموا ذلك لما أن مذهبهم يؤدي إليه ، فجعلوا يحتالون لدفع ذلك. وإن كانت أجوبتهم ضعيفة ، لكن ذلك يدل منهم أنهم[2] يساعدون على استحالة ذلك حتى اشتغلوا في الجواب بدفعه . ولا نرى أحداً من أرباب المذاهب قبل أن يضطروا في الالزام إلى ذلك يبتدئ في مذهبه بترجيح[3] إحدى المتساويتين لا لأمرٍ . ولئن سلمنا وقوع ذلك من بعضهم ولكن لانسلم أنهم جمع عظيم لايجوز عليهم الإطباق على العناد فإن حكماءهم الذين يبحثون عن هذه الطريقة قليلون[4] وإن (كانت)[5] العلوم كثيرة .

قوله : من الدلائل مايمنع من ذلك . قلنا : لانسلم .

قوله : بأن الحاجة إما أن تكون ثبوتية أو لاتكون .

٧٨ قلنا : هذا الإشكال لفظي يندفع/ بتغير العبارة أو تذكر العناية ، فإنا لانريد هاهنا أكثر من أنا إذا علمنا ذاتين على سواء فإن العقل يمنع من أن نثبت لأحدهما أمراً خلاف[6] ذلك الأمر الآخر . وعلى هذا اللفظ لايتوجه شيء ما قالوه .

قوله : بأن الذات لايمكن وصفه بالحاجة . وكذا الصفة والنسبة . قلنا : لانسلم .

قوله : بأن ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير ، فلو فرضنا ارتفاع ذلك الغير فلا تبقى الذات ذاتًا والسواد سواداً .

قلنا : لمّا فرضتم تحقق كونه ذاتًا وسواداً إمتنع نفيه لما أن الشيء لايجوز أن يكون ثابتًا منفيًا ولكنا نقول : إذا رفعنا مايؤثر في كونه ذاتًا وسواداً فإنه لايبقى ذات ولا سواد ، والذي ذكروه قدح في أن يكون الموجود ذاتًا إلا[7] وهو واجب الوجود وليس

---

(١) مضافة بالهامش .

(٢) مستدركه بالهامش.

(٣) في المتن « بتجويز » و مصححة بالهامش إلى « ترجح » والمثبت هو الصواب.

(٤) في الأصل : «قليل » .

(٥) في الأصل : «كان في » .

(٦) غير واضحة ، والمثبت أقرب الاحتمالات وللقراءة والسياق.

(٧) في الأصل: « وإلا »

الأمر كذلك . فإنا نرى تجدد الذوات[1] ، وكان في الموجودات ماهو واجب الوجود وممكن محتاج إلى مؤثر . فالطريق الذي عقلتم ، ثم إحتياجه ماعقلوه هاهنا.

قوله : بأن الباقي مستغنٍ في بقائه عن السبب .

قلنا : لانسلم وقد مر تقريره .

قوله : إن القادر إذا استوى لديه[2] الأمران فإنه يختار أحدهما لا لأمرٍ .

قلنا الجواب عنه من وجهين . أحدهما : أنا نمنع ذلك ، وقد مر تقريره في مسألة الأكوان .

والثاني : إن سلمنا ذلك فإنه إدعى الفرق بين القادر وبين[3] سائر الممكنات .

وأما قول أهل السنة ، في إيجاده تعالى البعض من الأفعال دون البعض مع مساواة الكل ، فهو ممنوع عندنا[4].

وأما >ما<[5] ذكره الفلاسفة : من الأشياء التي يَلزم فيها أن يكون قد حصل أحد المتساويين لا لأمر وليس ذلك بصحيح عندنا ، فإنا نقول: بأن الله تعالى يفعل جميع ذلك باختياره لمصلحة تختص ذلك دون غيره .وأما ماذكره المسلمون[6] ، من تخصص وجود العالم بوقت دون وقت فقد ذكرنا الجواب عنه في مسألة الحدوث .

٧٨ ب قوله : / بأن القادر في الشاهد موجود وهو الذي يوجد منه أحد الأمرين مع كونهما متساويين . قلنا : لانسلم ، فإن عندنا لايصح[7] أن يحصل منه أحدهما إلا لداعٍ يخصصه

لا لأمر ، وليس ذلك بصحيح عندنا .

---

(١) في الفصل « الجواب» وهى مصححة فوق السطر.

(٢) غير واضحة ، وأقرب قراءة لرسم الكلمة « فيه » والمثبت هنا أنسب للسياق.

(٣) في الأصل : «فإن »

(٤) لأن المعتزلة تعتبر الفعل الخالي عن الغرض « عبثًا » ، وهم ينزهون الله تعالى عن فعل «العبث» .

(٥) أضيفت . لأن السياق يتطلبها.

(٦) عندما يذكر المؤلف كلمة « المسلمون» فهو يقصد أن هذاالأمر قد أجمع عليه كل المسلمين .

(٧) مستدركة بالهامش.

قوله : بأن توقف الفعل لداعٍ يلزم منه وجوب وجوده فينتفي المدح والذم .

قلنا : قد أجبنا عن هذا السؤال في مسألة خلق الأفعال[١]. ثم ولئن سلمنا أن ذلك لازم في القادر ولكن بينا أن الفرق معلوم بين القادر وبين سائر الممكنات .

قوله : لم قلتم بأن هذا ينفي مخالفته تعالى بالصفة .

قلنا : إذا صح أنه يستحيل في المتساويين أن يصح أن يختص أحدهما بصفة[٢] ليست للآخر، فلو حصل لأحد الذاتين المتساويين في الذاتية أمر ما من الصفة أو غيره لزم أن يحصل ذلك لما يساويه في الذاتية ، فتكون تلك الصفة حاصلة أيضًا للذات الأخرى . ثم إذا كانا قد اشتركا في كونهما ذاتين في اختصاصهما بالصفتين كانا مثلين ولم يتصور أن يكونا مخالفين . وأما إذا قلنا بأن الذاتين غير متساويتين في الذاتية فحينئذٍ يكون الخلاف واقعًا في أنفسهما بالصفتين . فصح ماادعينا أن الذاتين المخالفين[٣] إذن يخالفان أنفسهما لابزائد من صفة أو غيره ، فيبطل قول من أثبت المخالفة بالصفات .

قوله : بأن معنا من الأدلة مايدل على الصفات .

قلنا : سنجيب إذا حكينا عنهم حججهم واعترضنا[٤] عليهم .

وأما الكلام معهم في سائر الصفات على العموم على ماذهب إليه أبو هاشم من أن ذات الله (تعالى) وغيره من الذوات موصوفة بصفات غير معلومة ، فنقول : تخصص الصفات بالحكم عليها بأنها غير معلومة يستدعى كونها معلومه ، لأن معرفة كون المحكوم عليه مخصصا[٥] بذلك الحكم دون غيره من الحقائق والذوات فرع على كون ذلك

---

(١) لعله يقصد هنا الإحالة إلي ماكتبه المؤلف في كتاب آخر هو كتاب «المجتبى» في أصول الدين الذي ذكره واقتبس منه كثيراً ابن الوزير في مؤلفاته ، خاصة « إيثار الحق» ، « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» لأن كتاب المجتبى ألف بعد كتاب الكامل كما ذكر ذلك تقي الدين في كتاب المجتبى حسب ماورد في كتاب ترجيح أساليب القرآن لابن الوزير ص ١٢٨(انظر مقدمة التحقيق).

(٢) في الأصل : « لصفة» .

(٣) في الأصل : إذا.

(٤) في الأصل: « وأعرضنا» .

(٥) في الأصل : « تخصصا» .

المحكوم متميزاً عند الحاكم . والقول بأنها غير معلومة مناقضة[1] فيكون باطلاً .

فإن قيل : إنا لا نحكم على صفات بحكم ، وكيف نحكم عليها وأنها / غير معلومة ولكنا نحكم على الذات وعلى صفةٍ فعلى هذا يكون المحكوم عليه هو الذات بأنه معلوم، فسقط ماقلتموه . ٧٩

الجواب : إنكم إذا قلتم بأن الصفات غير معلومة ، فإذا عنيتم بذلك الذات على الصفات صار الكلام حكمًا على الذات بأنها غيرمعلومة ، وهذا مع أنه أشنع من الأوّل وترك للمذهب ، وإنكار لجميع المعلومات لايحيكم عما ألزمناكم بأن تخصيص المحكوم عليه بالحكم يستدعي كونه معلومًا . فالقول مع ذلك بأنه غير معلوم مناقضة .

وهذا الالزام[2] يوجد في سائر الأمور التي يحكمون فيها على الصفات نحو قولهم في إثبات الصفة لتحقيق المخالفة إن الذاتين يشتركان في كونهما ذاتين فلا يجوز أن يختلفا من الوجه الذي اشتركا فلابد من أمر زائد وهو الصفة[3] . فنقول : أما[4] إن عَلِمتَ[5] بهذه الدلالة أنه لابد من أمر زائد أو لم تَعلم ؟ . فإن[6] لم تعلم لم يحصل بعد العلم بما به تُعلم المخالفة ، وإن علمت فقد حكمت بكون ذلك الزائد معلومًا .

وأما ماقنعوا به في مثل هذا المقام من الظاهر من المدافعة بالملاقظة أني[7] لاأقول بأني أعلم الصفة الزائدة ، وإنما أقول بأني أعلم الذات على الصفة فظاهر البطلان . لأنا نقول لهم : قولنا ذات على صفة إما أن يكون المفهوم منه هو عين المفهوم من قولنا ذات أو ليس . فإن كان هو عين ذلك المفهوم ، وقد قلتم بأن معرفة ذلك لاتكفي في معرفة المخالفة وإن علمتم الذات على صفة . وإن لم يكن هو عين ذلك المفهوم بل غيره فقد

---

(١) غير واضحة .
(٢) في الأصل : «اللالزام» .
(٣) في الأصل : «للصفة»
(٤) كذا في الأصل: وإن كان الأفضل للسياق أن تكون « متى » .
(٥) في الأصل : «علمتُ» .
(٦) في الأصل : «بأن» .
(٧) مستدركة بالهامش.

صح أنكم علمتم أمراً زائداً فتوجه الإشكال . وكذا هو التوجه في صفة القادر والعالم والحي وغيره ، وسنشبع بيان ذلك[1] إذا ذكرنا الإعتراض على كلامهم .

وأحتج مثبتو الأحوال والصفات الزائدة لذاته تعالى في كونه مخالفًا وقادراً وعالمًا وحيًا وقديمًا ومدركًا ومريداً وكارهًا بطريقين .

٧٩ ب أحدهما : يختص كل واحدة من هذه الصفات / والأخرى : طريقة مختلفة مشتملة[2] على الكل .

أما الطريقة الأولى : فقد احتج أبو هاشم وأصحابه لاثبات الحالة الخامسة التي[3] زعم أنه تعالى مخالف بها ،وأنها هي الصفة الدليلة[4] له تعالى والصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالمًا قديمًا حيًا مقتضاه عنها ، فقال:قد وجبت له هذه الصفات دون غيره من الذوات ولابد من أن يكون مخالفًا لغيره من الذوات ، ثم لايخلو إما أن يخالفها بهذه الصفات . فلابد[5] أن يخالفها بصفة أخرى، فصح ماادعينا من ثبوت صفته الأخرى غير هذه الصفات ، ولولاها لم تجب له هذه الصفات ، وهو الذي نعنيه بقولنا مقتضية لهذه الصفات ، وإنما قلنا : إنه لايجوز أن يخالفها بهذه الصفات ، لأنه لو خالفها بها فلا يخلو إما أن يخالفها بنفسها أو بوجوبها . أما الأول : فلا يجوز أن يقع بها لأنه وقعت المشاركة فيها . وأما الوجوب فهو راجع إلى استحالة إنتفائها أو إلى استمرارها ، وذلك لايؤثر في الخلاف. ألا ترى أنا لو قدرنا سواداً لايجور إنتفاؤه ، أو ثابتًا لم يزل وقدرنا سواداً متجدداً ثم أدركناهما لأدركناهما مثلين غير مخالفين فلابد من حالة أخرى ذاتيه تختص بها حتي يقع الخلاف .

---

(١) مستدركه بالهامش.

(٢) في الأصل : «مشتمل» ويستخدم المؤلف لفظ« الطريق» مذكراً ومؤنثًا في الجملة نفسها . والأفضل توحيد الاستخدام بصيغة المذكر أو المؤنث لأن كلاهما جائز في اللغة .

(٣) غير واضحة.

(٤) كذا في الأصل .

(٥) كذا في الأصل والأنسب للسياق« أو » بدلاً من « لابد » ، ولعلها من تصحيف الناسخ .

يقال لهم : قبل أن نشرع في الاعتراض على كلامكم لإثبات الصفات لابد من تلخيص محل النزاع ، فإن إقامة الدلالة على إثبات أمر ونفيه لايمكن إلا بعد تصور ذلك المثبت وتميزه عما لايثبته وتصور ذلك المنفي وتميزه عما لاينفيه[1].

فهذا الذي يثبتونه في هذا المقام إما أن يكون هو الذات أو لا هو الذات ، فإن لم يكن هو الذات فإما أن يكون أمراً وراء الذات لاتدخل فيه الذات أو تدخل فيه ، وانحصار هذه الأقسام معلوم بالضرورة فلابد من إختيار أحدها .

فإن كان الأول وهو الذات وحده كان في ذلك مساعدة مع الخصم في الإقتصار على الذات ونفي ماادعيناه ، وإن كان الثاني أو[2] الثالث كان في ذلك هدم / أصل المذهب ، وهو أن الصفات لاتعلم ، إذ لو علمت لكان لابد من الحكم عليها بالخلاف أو التماثل، وذلك لايكون عندكم إلا بالصفات فيتسلسل وإنه محال. ولا محيص لهم عن لزوم وجوب اختيار أحد ماذكرناه من الأقسام ولا يجديهم نفعًا مايستعملونه من المدافعة والملافظة ، وتغير العبارة نحو قولهم : أنا أثبت الصفات فلا أقول لله صفة وإنما أقول إن الله على صفة ، أو ذاته موصوفة ، أو ماجرى هذا المجرى من العبارات السارحه[3] المبهمة التي لايقصد بها إلا التستر من التعمية .

٨٠

لأنا نقول لهم : قولكم ذات على صفة أو ذات موصوفة إما أن يكون المفهوم منه هو المفهوم من قولنا ذات فيعود[4] الإشكال الذي وجهناه ولو اقتصرنا في هذه المسألة على هذا البحث لكفى ذلك في بطلان مايذهبون إليه من القول بالصفات ، ولا يكون بنا حاجة إلى النظر في أدلتهم وبيان فسادها على التفصيل . ثم نقول في الاعتراض على كلامهم قولكم بأنه وجبت له هذه الصفة دون غيره[5] من الذوات ، فلابد من أن يختص بحالة

---

(١) في الأصل : « لاينتفيه » .

(٢) في الأصل : « و » .

(٣) هكذا في الأصل.

(٤) في الأصل : « ويعود » .

(٥) في الأصل : « غيرها » .

حتى تلزم له هذه الصفات . قلنا : لانسلم ، أليس قد اختصت[1] بهذه الحالة دون غيرها من الذوات ، ولم يحتج أن يختص بحالة أخرى لأجلها يجب أن يختص بهذه الحالة ؟ إذ لو كان كذلك لتسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك لايجب لأحد السوادين أن يختص بمحله دون مايماثله من السواد الآخر وكذلك أحد منفيي النافي[2] يختص بوقته دون الآخر ، وكذلك أحد المقدورين يختص بالوجود من القادرمع استوائهما بالنسبة إلى القادر . وإذا جوزتم اختصاص أحد المتماثلين لابأمرٍ دون الآخر فلم لايجوز هاهنا ؟ ثم ولئن سلمنا أنه لابد من المخالفة بين الذاتين حتى يوجب أحدهما مالايوجب الآخر ، ولكن لمَ قلتم بأنه لابد في المخالفة من هذه الحالة التي ذهبتم إليها ؟

قولكم : بأنه لايخلوإما أن يخالف بهذه الصفات أو بوجوبها .

قلنا : هذه قسمة منتشرة[3] غير حاصرة[4] فإن من الأقسام أن تخالف بنفسها ومن الأقسام أن تكون هذه الصفات تتعلق بما لايتعلق به غيرها / أو تكون لهذه الصفات كيفيات أُخَر لانعرفها . ٨٠ ب

وأما بيان الأول . وهو أن يكون الإختلاف بنفس الذوات ، عين مذهب الخصم، فإن عنده[5] إنما تختلف الذوات بأنفسها لابزائد عليها . إذ لو كان بزائد[6] عليها فذلك التزايد لايخلو إما أن يكون مخالفًا لما عليه الآخر من الزائد أو لايكون ، فإن لم يكن لم تقع به المخالفة ، فإن الذاتين تماثلا من حيث هما ذاتان تماثلا فيما هو زائد عليهما[7]، فأما في المثال كالجسمين الأسودين متماثلان في الجسمية وتماثلا[8] في الزائد على

---

(١) في الأصل : «اختص». هنا يتضح البلبلة في السياق الناتجة عن عدم ثبات المؤلف على صيغة واحدة للذات إما التذكير أو التأنيث. ففى الجملة الواحدة تُذكَّر مرة وتؤنَّث أخرى، كما هى الحال هنا .

(٢) غير واضحة .

(٣) كذا في الأصل ولعلها « مبتسرة » أي غير ناضجة أو لاتنضج(انظر المعجم الوسيط: بسر) .

(٤) في الأصل : «حاضرة ».

(٥) غير واضحة.

(٦) في الأصل : «تزايد» .

(٧) في الأصل : «عليها» .

(٨) في الأصل : «تماثلان» .

الجسمية وهو السواد ، وإن لم يتماثلا بل اختلفا فلا يخلو إما أن يختلفا بأنفسهما أو بأمر زائد عليهما ، فإن كان بأنفسهما صح أنه يمكن وقوع الخلاف بين الأمرين بأنفسهما ، وإن كان بأمر زائد نقلنا : الكلام إليه فيتسلسل لا إلى غايه وهو محال .

وأما بيان التجويز[1] الثاني : فلأن القادر للذات يتعلق بإحساسٍ من المقدورات لايجوز أن يتعلق بها القادر الآخر وقد أظهرتم الإختلاف بين القدرتين في الشاهد بكون أحدي[2] القدرتين تتعلق[3] بغير ماتتعلق به الأخرى ، وإن كان ذلك من جنسٍ واحدٍ فكيف إذا كان في جنسين ؟ فلم قلتم بأن ذلك لايكفي في الإختلاف ؟.

وأما بيان التجويز الثالث: فإنه يمكن أن تكون الصفة كيفية ولهذا قلتم بأن حدوث الكلام قد يقع على وجه الخبر تارة وعلى وجه الأمر أو النهي أو غيره من أنواع الكلام أخرى[4] ، وكذلك محدث الفعل على وجه القبح تارة وعلى وجه الحسن أخرى ، وسميتم ذلك كيفيات لصفة الحدوث ، وإذا أمكن عندكم أن تكون الصفة كيفية فلم لايجوز أن تكون لهذه الصفات الأربع كيفيات لها فيقع[5] الخلاف فلا يحتاج إلى ماذهبتم إليه ؟ فإن قالوا : إن تلك الصفات[6] لادليل عليها .

قلنا : قد بينا ضعف هذه الطريقة . ثم ولئن سلمنا أن قسمتكم منحصرة فيما ذكرتم ولكن لم قلتم بأن هذه الصفات لاتكفي في وقوع الإختلاف ؟.

قوله : لو خالفتها[7] فلا يخلو إما أن تخالفها بنفسها أو بوجوبها . قلنا : لم لايجوز أن تخالفها بنفسها .

---

(١) غير واضحة .
(٢) في الأصل « أحد» .
(٣) في الأصل : «يتعلق» .
(٤) المقصود هنا تارة أخرى.
(٥) في الأصل : يقع.
(٦) غير واضحة .
(٧) في الأصل : «خالفها » .

٨١ /قوله : لأنها[١] شاركتها[٢] فيه . قلنا : شاركتها[٣] في الإسم أم في الحقيقة ؟ (م ع)[٤] ألا ترى أن للقدرة[٥] عندكم أجناساً[٦] مختلفة مع اشتراك جميعها في إسم القدرة ؟

أكثر مافي الباب أنها اشتركت في إيجابها صحة الفعل . ولكن لم لايجوز أن يشترك المختلفان في حكم واحد؟ ولئن سلمنا أنه لايجوز أن تخالفها بنفسها ، ولكن لمَ قلتم بأنه لايجوز أن تخالفها بوجوبها ؟.

قوله بأن ذلك يرجع إما إلى استحالة انتفائها أو إلى استمرارها ، وذلك لايكفي في المخالفة بدلالة السوادين أحدهما واجب والآخر متجدد ، فإنه يتعلق الإدراك بهما على سواءٍ .

قلنا : متى إذا فرض تعلق الإدراك بهما بمطلق كونهما سوادين أم إذا فرض مع خصوص كون هذا واجبًا وهذا جائزاً ؟(م ع)[٧] وإذا كان يفرض إدراك كون أحدهما سواداً[٨] مطلقًا بدون خصوص كونه واجبًا ولم يفترقا في ذلك ، فلمَ قلتم بأن ذلك يدل على أنهما لم يختلفا إذا فرض كل واحد منهما مع قيد[٩])الخصوص ؟ ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم يدل على ماذهبتم إليه من الحالة ، ولكن معنا من الأدلة مايدل على نفيها (....)[١٠] تقريره في أول المسألة مماسبق .

حجة أخرى لهم تقرب من [١١] الأولى بعبارات أسرح قالوا : إن ذاته (تعالى)

---

(١) في الأصل : «لأنه» .
(٢) في الأصل : «شاركها» .
(٣) في الأصل : «شاركها» .
(٤) انظر المقدمة .
(٥) في الأصل : «للقدر» وقد تكون : « للقُدَرِ » أي جمع « قدرة » على غير قياس.
(٦) في الأصل : «أجناس» .
(٧) انظر المقدمة .
(٨) في الأصل : «سوادين» .
(٩) غير واضحة.
(١٠) كلمة او أكثر غير واضحة وربما كانت هكذا : « وذلك في ...».
(١١) بين « من » و« الأولى » بعض الحروف المطموسة غير المقروءة . إلا ان السياق يستقيم بدونها .

مخالفة لسائر الذوات ، وكل ذات تخالقف غيرها فإنها لاتخالفها إلا بحالة ذاتية فإذن يجب أن تختص ذاته تعالى بحالة ذاتية ، ثم بينوا[١] مخالفته[٢] تعالى بما سبق تقريره في الطريقة الأولى التي اعترضنا عليها، وبينوا أن المختلفين لايختلفان إلا بحالة ذاتية. فقالوا : ليس يخلو[٣] إما أن يختلفا لالوجهٍ أو لوجهٍ .لاجائز أن يختلفا لالوجه، لأنه لم يكن بأن يتماثلا لالوجه أولى من أن يختلفا لالوجه، وإن إختلفا لوجهٍ فلا يخلو إما أن يكون هو نفس ذاتيهما أو أمراً زائداً على ذاتيهما . أما الأول : فلا يجوز لأنهما قد اشتركا في كونهما ذاتين فكيف يجوز أن يختلفا لأمر قد اشتركا فيه . وإن كان لأمر زائدٍ فذلك لايخلو إما أن يكون/ راجعًا إلى النفي أو إلى الإثبات . لايجوز أن يكون راجعًا إلى النفي لأن المختلفين قد يشتركان في أمور ترجع إلى النفي والذي يقع به الخلاف لايجوز أن يكون أمراً[٤] يصح فيه الاشتراك . وأما الراجع إلى الإثبات فلا يخلو إما أن يكون راجعًا إلى ذات المخالف أو يكون منفصلاً عنه إما فاعل أو علة ، أما الفاعل فلا يخلو إما أن يثبت للذات أمراً أو لايثبت ، ولئن لم يثبت لم يصح لأنا بينا أن الذاتين مختلفان في أنفسهما فلابد من أن يستبد أحدهما بأمرٍ ليس للآخر. وإن أثبت للذات أمراً صح مايرومه أن الذات في نفسه لابد من أن يكون موصوفًا بأمرٍ ، وهكذا الكلام أيضًا في العلة ، وتزيد في العلة بطلانًا ، وهو أن العلة لابد وأن تخالف، فإن كان الإختلاف بالعلة لتسلسل إلى غير نهاية ثم إذا ثبت أنه لابد للمختلفين من صفات لها يختلفا، فلا يخلو إما أن تتجدد كالصفات الثابتة بالفعل كالحدوث ، أو بالعلة ككون[٥] المحل متحركًا أو كون الحي مريداً أو كالصفات الثابتة بالذات لكون الحي مدركًا وليس بين الشيئين ، وللقسم[٦] قسم سوى ماذكرنا لما أن

٨١ ب

(١) في الأصل : «يثبتوا » وهي غير منقوطة . والمثبت في النص أقرب إلى السياق .
(٢) في الأصل : «مخالفه» .
(٣) كلمة غير واضحة.
(٤) غير واضحة .
(٥) في الأصل : «لكون» .
(٦) في الأصل : «القسم» .

لادليل عليه يوجب نفيه ووقوع الخلاف بهذه باطل لوجهين ، أحدهما : أن الخلاف سابق عليها . والثاني : أن المختلفين قد يشتركان في صفات متجددة فلهذا يشترك في الحدوث المختلفات والمتضادات فلم يبق بعد بطلان هذه الأقسام إلا أنه تعالى يخالف غيره من الذوات بحالة ذاتية ليست إلا له ، ثم تلك الصفة والحالة إما أن تكون أحدى[1] هذه الصفات الأربع أو كيفية ثبوتها على ماذهب إليه أبو علي وقد أبطلنا ذلك على ماسبق فلا بد من أن يختص بحالة خامسة على ماذهب إليه أبو هاشم . والإعتراض على هذه الكلمات ماسبق في الطريقة الأولى ، وهو أن نمنع كونه مخالفًا .

وأما ماذكروا من التعلق بوجوب الصفات الأربع فنقول : الكلام عليه ماذكرنا، وهو أنكم أبطلتم هذه / الطريقة على أنفسكم حيث جوزتم مفارقة المتماثلين في أمورٍ لا لأمرٍ على ماقررناه ، وهو الاعتراض على قولكم إنهما إنما يختلفان ، لوجه أو لا لوجهٍ بأن نقول: لمَ لايجوز أن يختلفا لالوجهٍ كما جوزتم في كثير من المواضع ؟ وبعد التسليم نقول على قولكم بأن ذلك الوجه إنما نفس الذات أو أمر زائد عليه ؟ فنقول : لم لجوز أن يكون نفس الذات كما قررناه . وبعد التسليم نقول على قولكم إن ذلك الزائد إما أن يكون راجعًا إلى النفي أو إلى الإثبات ، لمَ لايجوز أن يكون راجعًا إلى النفي؟ (وقولك: إن المختلفين قد يشتركان في نفي أمور . قلنا : إنما يشتركان فيه من النفي)[2] إن لم يصح وقوع الخلاف به ، ولمَ لايجوز وقوع الخلاف بالنفي الذي يختص به وهو أن ينتفي عن ذاته تعلق مايثبت المخالفة[3]؟ وهذا فإن إقتضى ثبوت الصفة المخالفة[4] . ولكن لم لايقتضي ثبوت الصفة له تعالى ؟ فلم يحصل غرضكم .

وهذا إشكال الشيخ أبي الحسين رحمه الله . ثم بعد التسليم لابد أن يكون راجعًا إلى الإثبات بقولكم بأنه إما راجع إلى الذات أو منفصل عنه ثم نطالبكم ببيان الفصل بين

٨٣

---

(١) في الأصل : « أحد» .

(٢) مستدركة بالهامش.

(٣) في الأصل :« لمخالفه» .

(٤) مصححة بالهامش ، وهي بالمتن « لمخالفة » .

القسمين ، وأنكم إذا بينتم أنه لابد من أمر ، وذلك الأمر راجع إلى الإثبات ، وليس ذلك الأمر إلا الثاني لما يصح عليه الكون في الجهة حتى يحتمل الإنفصال على بعد في الجهة ، فما الفرق < بينه و>[1] بين ماسميتموه منفصلاً كالفاعل والعلة ؟

ولهذا نقول بأنكم في إثباتكم للصفات ، والأشعرية في إثبات المعاني على سواءٍ في المعنى ولا اختلاف بينكم إلا في العبارة . وبعد تسليم تصور الفرق ، فقولكم في المنفصل بأنه الفاعل أو العلة قسمة قاصرة فإنهم يجعلون المقتضي كالجواهر مع التحيز وحكم المقتضى كالإدراك مع الحياة من الأقسام المؤثرة ، وهى غير الفاعل[2] أو العلة . ثم بعد الانحصارنقول على قولكم بأن الإختلاف لايجوز أن يكون لصفات هى بالفاعل أو بالعلة إنها إذا كانت متجددة لم يقع بها الخلاف لما ذكرتم من الوجهين أحدهما أن الإختلاف سابق عليها.

قلنا : لانسلم ، فلمَ قلتم بأن عند حصولها لايحصل الإختلاف/ وهذا بناءٌ؟ على مسألة المعدوم . وأما الوجه الثاني : وهو أن المختلفين قد يشتركان في نفي الصفات المتجددة ، قلنا : لمَ قلتم بأن ذلك يمنع من وقوع الخلاف بها إذا كان قد استبد أحد الذاتين بما ليس للآخر ؟. ٨٢ ب

وأما قولكم : بأن هذه الصفات التي عددناها لايمكن وقوع الخلاف بها لأنا وجدنا المختلفات قد إشتركت فيها .

فإنا[3] نقول : لمَ قلتم : إنه ليس هاهنا صفات أخرى غير ماذكرتم ؟.

لايقال : بأن ماوراء هذه الصفات منفية بدلالة نفي الدلالة .

لأنا نقول : سنتكلم على هذه الطريقة ونبين ضعفها . ثم ولئن سلمنا أنه لابد من صفات ثابتة له تعالى في الأزل : فلمَ قلتم بأنه لايكفي في ذلك مما له تعالى من الصفات الأربع؟ ثم ماذكروا من الكلام في ذلك فالكلام عليه ماسبق توجيهه من

---

(١) اضيفت ليكتمل السياق .

(٢) في الأصل : « فاعل» .

(٣) في الأصل : «لأنا»

الاعتراض ، والله أعلم.

وقد أورد بعضهم هذه الدلالة بعبارات طوّل فيها من غير زيادة طائل ممايذكر ماهو خلاصة كلامه ، قال : إنه تعالى مخالف لسائر الذوات بالإجماع ، وإعتقادنا[1] فيه بأنه مخالفه لابد وأن يكون له صلة [2] بُمعتقَد ، ومعتقده[3] إما ذاته تعالى أو غيره أو ذاته مع غيره والقسمان باطلان فتعين الثالث . أن يكون ذاته تعالى مخالفًا ؛ وأن يكون العالم بالغيرين عالمًا[4] بكونهما مختلفين ، وفي ذلك إنكار المثلين وإذا بطل ذلك صحّ أن متعلق هذا العلم ذاته تعالى ، ثم لايخلو أن يكون التعلق هو أنه ذات أو مختص بحالة . والأول باطل لأنه لو كان كذلك لكان ينبغي أن يكون كل علم بأنه ذات علمًا بالمخالفة ، وليس كذلك . وإذا بطل ذلك صح أنه تعالى مختص بحالة .

يقال : هذا الكلام غير ماقاله أصحاب أبي هاشم : وما فيه من الزيادة لاينفع في تعليل الاشكال بل (يضره بكثرتها)[5]، وما وجهنا من الاعتراض فهو متوجه هنا وزيادة .

إنما قوله : في التقسيم بأن متعلقه إما ذاته أو غيره .

قلنا : لمَ قلتم أنه ليس هنا قسم آخر؟

ولئن قلتم : بأن انحصار هذه الأقسام معلوم [6] / بالضرورة . ٨٣

قلنا : إنكم دفعتم هذه الضرورة حيث قلتم بأنه كونه تعالى على صفة أخرى غير هذه الأقسام الثلاثة ، فأبطلتم هذا الإنحصار ، وإذا بطل الإنحصار فللخصم أن يقول : لمَ لايجوز هاهنا ألف ألفٍ من الأقسام غير ماذكرتم ؟ ثم ولئن سلمنا الإنحصار ولكن ماالدليل على بطلان هذه الأقسام ؟

---

(١) في الأصل : «اعتقدنا»

(٢) في الأصل :«صفة» وبها شطب بالوسط وقد اثبتُّها « صلة » لتناسبها مع السياق وجواز قراءتها هكذا.

(٣) في الأصل :« معقمده» هكذا .

(٤) في الأصل :« علمًا» .

(٥) في الأصل : « يصر في بكثرتها» .

(٦) في الأصل :«معلومه» .

قوله : بأن العلم بالمخالفة لو كان علمًا بغيره . وأنه مع غيره لكان كل علم بالغير علمًا بالمخالفة ،

وفي ذلك إنكار المثلين وهذه هي الزيادة في تقرير هذه الحجة ، إلا أنها ركيكة ، كما أنه يمكن للمعترض أن يقول: لم قلتم بأنه لايجوز أن يكون العلم بالغير أعم من العلم بالمخالفة ، فيكون كل علم بالمخالفة علمًا بالغير ولا ينعكس ، كما إذا قلنا : لكل عرض لايلزم أن يكون كل علم بالذات بجهة الحالة علمًا بالمخالفة ، إذ لو كان كذلك لكان في هذا إنكار المثلين على ماالتزمه ، وكذلك مايفرق بين الأبيض والأسود إن كان ذلك علمًا به مع غيره ، وقلتم بأن من صحّ منه الفعل ، حين قلتم بأن لأجل هذه المفارقة ، ‹لابد›[1] من اختصاصه إلى غير ذلك من الصور ولم يلزم من ذلك أن يكون كل علم بالغير علمًا بالمخالفة .

ثم ولئن سلمنا بطلان هذه الأقسام وأنه يلزم من ذلك أن يكون متعلق هذا العلم هو ذاته ولكن لمَ دلّ ذلك على الحالة ؟.

قوله : بأن جهة التعلق إما أن يكون[2] راجعًا إلى أنه ذات أو إلى أنه مختص بحالة، فإذا بطل الأول ثبت الثاني .

قلنا : إختصاصه بالحالة إما أن يكون هو الذات أو قسمًا من الأقسام التي ادعيتم الإنحصار فيها أو قسمًا آخر . فإن كان هو الذات لم تثبت الحالة ، وإن كان قسمًا من الأقسام التي أبطلتم لم يصح ما ذكرتم من وجوه الإبطال ، فإن كان قسمًا آخر فقد ناقضتم حيث إدعيتم الحصر ثم ذكرتم قسمة أخرى . ثم ولئن سلمنا إمكان هذه القسمة ، ولكن لمَ قلتم بأنه لايجوز أن تكون [3] جهه تعلق العلم بالمخالفة هي[4] الذات ؟ .

وقوله : بأنهما إشتركا في ذلك .

---

(١) أضيفت ليكتمل السياق.

(٢) عائدة على التعلق.

(٣) مستدركه بالهامش .

(٤) في الأصل :« هو » .

قلنا : إنهما اشتركا أيضًا في كل واحد منهما ، موصوف أو على حالةٍ أو كيف ماعبرتم .

٨٣ ب فلئن قلتم : بأن هذا الإشتراك في اللفظ ، أو اشتراك/ في الحكم وهو كونهما معلومين ، أو اشتراك في النفي وهو أن كل واحد منهما ليس ينتفي . قلنا : مثله هاهنا.

لايقال : بأن نفي النفي إثبات . وقولكم : ليس ينتفي نفي النفي فيعود إلى القسم الأول .

لأنا نقول : ليس نفي النفي إثبات . بل يلزم منه إثبات ، ومن الجائز أن يكون اللازم من الإثبات في أحد المحلين غير اللازم من الإثبات في المحل الآخر ، كما إذا قلنا في المحلين إن كل واحد منهما ليس يماثل فإنهما يشتركان في نفي النفي ، ثم يجوز أن يكون الإثبات اللازم في أحدهما سواداً ‹وفي›[1] الآخر بياضًا.

وجميع ماوجهناه من الاعتراض في الطريقة الأولى بتوجه هاهنا. وأما حجتهم لاثبات حالة القادر على الخصوص قالوا: فقد دلت[2] صحة الفعل عليها في الشاهد فيجب أن تدل على مثلها في الغائب، لأن مدلول الدلالة لايختلف. وإنما قلنا أن يدل عليها في الشاهد لأنا لجدهما في الشاهد يشتركان في سائر الصفات ، ثم يصح من أحدهما الفعل دون الآخر . فلولا أمر إختص به[3] أحدهما لم يكن بأن يصح منهماأولى من أن لايصح من الأخرى ، وذلك الأمر لابد وأن يكون راجعًا إلى الجملة ، لأن الفعل صح من الجملة، ولابد أن يكون المؤثر أمراً راجعًا إلى الجملة ، وهو مضاف إلى غير تلك الجملة ولذلك قلنا بأن القدرة لاتكفي بأن توجب حالة للجملة لأنها موجودة في بعض الجملة ، وكذلك البنية [4] فإن ذلك أيضًا راجع إلى بعض الجملة ، وإذا صح ذلك في الشاهد عديناه في

---

(١) اضيفت ليكتمل السياق.
(٢) في الأصل : «دل» .
(٣) مستدركة بالهامش.
(٤) غير واضحة.

الغائب بعلة الصحة .

يقال لهم : قولكم بأن صحة الفعل تدل[1] على الحال في الشاهد فلا نسلم .

قولكم بأنه لما صح الفعل من أحدى[2] الجملتين دون الأخرى، فلابد من أمر تخصص بإحدهما[3]. قلنا : قد ذكرنا فيما تقدم الإعتراض على مثل هذا الكلام ، ووجهنا عليه عدة[4] النقوض على مذهبهم. ولئن سلمنا أنه لابد من أمر ، ولكن قولكم بأن ذلك يجب أن يكون راجعًا إلى الجملة فلابد من تصور معناه ثم الإشتغال بإقامة الدليل عليه ، فاعقلوا معنى كونه راجعًا إلى الجملة، فأما أن نعنى بذلك أمراً واحداً، أو مع [5] وحدته، حاصلاً في جميع أبعاض الجملة ، فهو مدفوع بضرورة العقل ولو كان ذلك لجاز حلول[6] عرض واحدٍ في محال كثيرة ، وحصول حجم واحدٍ في جهات كثيرة وإن عنيتم بذلك توزع أجزاء / ذلك الأمر بأجزاء البنية وأبعاضها لم يكن ذلك حالة واحدة راجعة إلى الجملة ولم يمكن إثبات ذلك لذاته[7] تعالى . وإن عنيتم أمراً ثابتًا فاذكروه حتى نعترض عليه . ثم ولئن سلمنا أن ثبوت الصفة للجملة معقول[8] ، ولكن ماالدليل على ثبوتها ؟ 84

قوله " فإن صحة الفعل تدل عليها ، وانها لايجوز أن تثبت للصحة لأمرٍ راجع إلى المحل كالقدرة والبنية والتأليف أو غير ذلك . ثم إنهم عند هذه المطالبة إستدلوا لإبطال أن يكون المؤثر فيها أمراً راجعًا إلى المحل بوجوه[9] : منها : ماذكرنا وهو أن الصحة راجعة إلى الجملة ، فيجب أن يكون المؤثر فيها أيضًا راجعًا[10] إلى الجملة .

---

(1) في الأصل : «دل» .
(2) في الأصل : «أحد» .
(3) في الأصل : «أحدهما» .
(4) كذا في الأصل وهى غير منقوطة .
(5) في المتن « أو» وهى مصححة بالهامش.
(6) في المتن « حصول » وهى مصححة بالهامش .
(7) غير واضحة .
(8) في الأصل : « معقولة » .
(9) لوجوه.
(10) مستدركة بالهامش

ومنها أن القدرة أو البنية أو نحوهما لو كانت موجبة للصحة لكان يستحيل أن يشترط إيجابها بشرطٍ زائد على وجودها[1] ، كالحركة لم تظهر إلا بإيجابها كون المتحرك متحركًا . ومعلوم أن القدرة لاتقتضي صحة الفعل إلا بشرط ارتفاع[2] الموانع فبطل أن يكون ذلك حكمها .

ومنها أن البنية ترجع إلى أمور كثيرة نحو رطوبة ويبوسة وغير ذلك ، فلا يجوز أن يثبت حكم واحد بأشياء كثيرة . ولو قلنا بأنه يكون الموجب منها واحداً والباقي شرط في إيجابه ، فليس بأن يقال يكون هو المؤثر وغيره الشرط أولى من العكس .

ومنها أنه لو صح الفعل باليد لاختصاصها[3] بالبنية لا بالصفة الراجعة إلى الجملة . لصح أن يفعل بها وإن بانت [4] من الإنسان لأنها على تلك البنية .

ومنها أن المريض المدنف قد لايصح منه أن يفعل بيده شيئًا مع أنه حي ، وبنيته على ماكانت عليه ، فعلم أن المؤثر أمر زائد .

ومنها أن البنية موجودة في الجماد ولا يصح منه الفعل .

ومنها أن الصحة للفعل لو دلت[5] على البنية واعتدال المزاج لدلت على مثلها في الغائب لأن مدلول الدلالة لايختلف شاهداً وغائبًا .

وهذه هي الوجوه التي يثبتون بها أنه لابد من أمر زائد على القدرة والبنية وكل أمر راجع إلى المحل، ثم بعد ذلك يقسمون ذلك الأمر إلى نفي ، وإثبات ، ثم يبطلون أن يكون ذلك راجعًا إلى النفي بوجوه : منها:

أن صحة الفعل إثبات فيجب أن تستند إلى إثبات . وإن استناد الأمر الثبوتي إلى الأمر العدمي محال .

---

(١) في الأصل : « وجوبها » وهي مصححة فوق السطر.

(٢) غير واضحة .

(٣) في الأصل : «باختصاصها» .

(٤) أي : انفصلت عنه .

(٥) في الأصل : «أو ذات».

ومنها/ أن النفي حاصل في المحال وفي العدم وفي الجماد وفي الجزء المنفرد ولم يصح منه الفعل لذلك ، وإذا ثبت أنه راجع إلى الإثبات فلا يخلو إما أن يكون راجعًا إلى المحل أو إلى الجملة ، فأما إن كان راجعًا إلى المحل فقد أبطلناه، فصح أنه راجع إلى الجملة ، وهذه هى الصفة التي نريدها . ثم هذه الصفة لاتخلو إما أن تكون إحدى هذه الصفات المعقولة نحو كونه حيًا أو عالمًا أو مريداً أو ماأشبه ذلك ، ثم تقولون : فإذا بطل ذلك ثبت أنه لابد من صفة أخرى غيرها وهى التي نعنيها[1] بحالة القادر، وأبطلوا أن يكون المؤثر هو كونه حيًا لأن ذلك يقتضي أن يصح الفعل من كل من صح أن يدرك ، ومعلوم أن المريض المدنف يصح منه الإدراك ، ولا يصح ، منه الفعل ، وكذا هو الطريق في إتصال أن يكون المؤثر سائر الصفات من كونه مريداً مشتهيًا ، ناظراً ، عالمًا، فإن كل ذلك يصح ولا يصح الفعل ، وينتفي ويصح الفعل . ٨٤ ب

ولهم حجة أخرى في إبطال كون الحياة مؤثراً فيها ، أنه كان يلزم أن يكون الحيّان مختلفين ومتفقين ، وأما كونهما متفقين فلاقتضائهما صحة الإدراك ، وأنه حكم واحد، وأما أنهما مختلفان فلأن ‹صفة›[2] كل واحدة منهما صححت من الفعل غير ماصححته الأخرى .

ثم إذا صححوا أن صحة الفعل تدل على حالة القادر في الشاهد فعند ذلك يختلفون في طريق إثبات هذه الصفة في الغائب . فبعضهم يذهب إلى أن هذه الطريقة واحدة في الشاهد والغائب ، ويمكن الإبتداء بها في الغائب . وبعضهم قالوا : بل ينبغي أن يبتدأ بها في الشاهد ، ثم نبني عليه الغائب بطريقة القياس كما سبق في غيرها من المسائل، وهذا هو الذي ذهب إليه أبو هاشم وقاضي القضاة . وكان أبو عبد الله[3] يذهب إلى القول الآخر ثم رجع أخيراً إلى قول أبي هاشم . قال قاضي القضاة متى لم نعلم صفة

---

(١) في الأصل : « نعنيه» .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق.

(٣) المقصود هو أبو عبد الله البصري ، أستاذ قاضي القضاء (ت ٣٩٩هـ)

القادر في الشاهد›..‹[1] لم يمكن طلبها في الغالب . فهذا نهاية تلخيص كلامهم في هذه المسألة على هذه الطريقة .

٨٥ ونحن نعترض على كل واحد من هذه الوجوه التي / ذكروها . أما قولهم بأن الفعل صحٌ من الجملة .

قلنا : ماتعنون باضافة الصحة إلى الجملة ؟ تعنون به صحة وقوع الفعل باعتبار[2] كل الجملة أم تعنون به صحة وقوع الفعل باعتبار أحوال راجعة إلى الجملة ، وهو الداعي والإرادة ، أم تعنون أمراً ثالثاً ؟ وإن عنيتم أمراً ثالثًا فاذكروه ، وإن عنيتم الأول فلا نسلم ، فإن (المعايَنُ أن لابطش)[3] يقع باليد في الكتابة والمشيء بالرجل إلى غير ذلك من الأعضاء المختلفة التي يزداد إختلاف بنيتها لإختلاف وقوع الأفعال . وإن عنيتم الثاني فالإشكال عليه من وجهين ، أحدهما : أنا نمنع أن يكون للجملة حالة ما وهو عين ماتنازعنا فيه .

والثاني : إن سلمنا لكم أن للجملة[4] باعتبار كونه مريداً أو عالمًا حالة ، فباعتبار تلك الحالة يصح منه الفعل بحسبها ، ولكن لم يلزم من صحة وقوع الفعل بحسب تلك الحالة أن تكون الصحة راجعة إلى الجملة ، ليست[5] لابد من إعمال محل القدرة بحسب الداعي، وهذه الأحوال التي زعمتم ، ولم يلزم منه أن تكون تلك البنية مختصة بالجملة، ثم ولئن سلمنا أن هذه الصحة[6] ترجع إلى الجملة ولكن لم يلزم أن يكون مايؤثر فيها[7] راجعًا إلى الجملة ، أليس قد صح في إحدى[8] الجملتين أن تحنى[9] دون الأخرى ، وما

---

(١) حذفت « ثم » لزيادتها.

(٢) غير واضحة.

(٣) عبارة غير واضحة . والقراءة المثبتة هى أقرب مايمكن لرسم الكلمات والسياق.

(٤) في الأصل :« الجملة»

(٥) كذا في الأصل.

(٦) مستدركة بالهامش.

(٧) بالهامش « فيه » والمثبت في المتن انسب إلى السياق.

(٨) في الأصل : « أحد» .

(٩) غير واضحة ولعلها المقصود تنحني،وإن كانت أيضا غريبة على السياق .

كان ذلك لأمر راجع إلى الجملة وإلا كان يتسلسل إلى غير نهايـة ، إنما كان ذلـك لأمر راجع إلى المحل وهو إعتدال المزاج ، وكذا القدرة عندكم تختص المحل ، ثم إنها توجب حالاً راجعة إلى الجملة وهو حالة القادر ، فلم لايجوز أن تكون هذه القدرة تؤثر في الصحة الراجعة إلي الجملة دون حالة القادر ؟

وأما قولهم : لو كان المؤثر في الصحة هى القدرة أو البنية أو شيء مما يختص المحل كان ينبغي ألا يشترط إيجابهما بغير الوجود كالحركة .

قلنا : لانسلم ، فأما الحركة فذاتها وصفة اقتضائها وكونها مشروطة بالوجود وإمتناع إشتراط إقتضائها بشرط زائد من الوجود كله ممنوع . وقد سبق تقرير ذلك .

قوله : بأنه لو اشترط في اقتضائها شرط أزيد من الوجود لما ظهرت ولما فارقت الحركة الموجودة المعدومة .

/قلنا : تعنون بذلك مفارقتها في نفسها أو عندكم ؟ أما الأول فليس كذلك لأن الموجود يكون مفارقًا للمعدوم بالوجود . وإن عنيتم الثاني فنسلم ، ولكن لمَ قلتم بأنها إذا لم تظهر ، وعندكم وجب أن يحكم بإنتفائها ؟ ٨٥ ب

وإن قلتم : إستدلالاً بدلالة نفي الدلالة قلنا : هذه طريقة ضعيفة وسنتكلم عليها .

والدليل على بطلان هذه الطريقة هنا أنكم جعلتم صحة الفعل طريقًا إلى صفة القادر ، وقلتم أنه لايعلم القادر إلا بالصحة ، ثم شرطتم هذه بزوال المنع ، وأيضًا فإن عدد الموانع إذا لم تحصل منها الصحة لم يكن لها في معرفة القادر طريق ، لأن ظهور القدرة وثبوتها بظهور الصفة التي هى حكمها كما أجبتم به ‹ ثم ›[1] فهو جوابنا هنا .

وأما قولهم : إن البنية ترجع إلى أمور كثيرة ، وما كان كذلك لايجوز أن يكون لها حكم واحد .

قلنا : الإشكال على هذا من وجهين ، أحدهما أن نقول لمَ قلتم أنه لايجوز عند

(١) زائدة ويفضل حذفها

امتزاج الحار والبارد والرطب واليابس ‹ في ›[1] شيء واحد متوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس على ماعليه كلام الأطباء ؟

والثاني : إن سلمنا أنه ليس شيء واحد ولكن لمَ لايجوز أن يحصل حكم واحد عن أشياءٍ كثيرة بأحد[2] الإعتبارين إما بأن ‹يكون›[3] المجموع مؤثراً وواحداً ، كما أن صحة كون الأجزاء حية يؤثر فيها مجموع الأجزاء الرطبة واليابسة ، وصحة حلول التأليف عندكم يؤثر فيه الجزء الفرد بكون العضو مبنيًا بنية مخصوصة تؤثر في صحة وقوع الفعل على وجه دون وجه ، وصلابته تؤثر في صحة وجود الصوت . مع أن الجسم الصلب عندكم عبارة عن مجموع أجزاء رطبة ويابسة واجتماع الرطوبة واليبوسة يؤثر في صعوبة التفكك إلى غير ذلك من الصور ، أو بأن يكون المؤثر من هذا المجموع شيئا واحداً[4] والباقي شرطًا[5] في التأثير .

قوله : بأن جعل أحدهما في المؤثرية والآخر في الشرطية ليس أولى من العكس كلام ركيك .

٨٦ /فإنا نقول له : إنه ليس أولى من نفس الأمر أو ليس أولى عندكم ؟

إن عنيتم الأول فلا نسلم . وإن عنيتم الثاني فلم قلتم بأنكم إذا لم تعلموا أنه[6] هو المؤثر[7] ، وأنه هو الأولى بأن يكون هو المؤثر ينفي أن يكون هو المؤثر . وحاصل هذا الكلام يرجع إلى الإستدلال بدلالة نفي الدلالة .

وأما قوله : بأن اليد بعد القطع بقيت كما كانت ، والبنية التي كان يصح أن يفعل بها الفعل .

---

(١) اضيفت ليستقيم السياق.

(٢) في الأصل : « فاحدى » .

(٣) اضيفت ليكتمل السياق. ويدل على سقوطها سهواً نصبُ « موثرًا » .

(٤) في الأصل: « شيء واحد».

(٥) في الأصل : « شرط» .

(٦) في الأصل : « أنها » .

(٧) في الأصل : « المؤثرة » .

قلنا : لانسلم ، وعلى الخصم عند هذه المطالبة حصر الوجوه التي تتكامل بها البنية ، وبيان بقائها بعد القطع لم يتأتى له ذلك ، فإن مايحتاج إليه صحة الأعصاب ، واعتدالها ، فلا يكون إفراط في الصلابة واللين و الرطوبة و اليبوسة ، ومتى انحرف عن هذا الاعتدال بالفج[1] (؟) أو الاسترخاء أو لفرط الرطوبة البلغمية (حتى أخذت سدداً في مبدئها[2] حتى أن يعود مايحتاج أن ينفذ فيه)[3]. مثل مايذكره الأطباء من الروح النفساني وأنه متى وصل إلى العضو حصل به الإدراك ، ومتى لم يصل إما بسبب الأمراض[4] أو بسبب الضعف كمن يعتمد على فخذه ساعة فإنه يخدر[5] الرجل بحيث يبطل عنه الإدراك ، وهو السبب في بطلان الحس ، وإنما يكون طرف العصب تتعلق صحته بصحة الطرف الآخر ، وكذلك عند[6] الإطباء يمتنع الفعل بأطراف الأصابع لمرض يعرض في الفقار دون الأصابع حتى يقصد لمداواة [7] الفقار دون طرف الأصابع . وقد يكون إنما يمكن أن يفعل فعلاً بطرف عصب إذا حرك طرفه الآخر ، وأن الأعصاب تجري مجرى الأفقار الممدودة ، فإذا قطعت تشحب وبطل أن يحدث لها الطرف الآخر . فهذا مايحتاج إليه في الأعصاب ، فكيف في سائر أبعاض اللحم والعروق ؟

فلمَ قلتم أن اليد إذا قطعت بقيت البنية بشروطها وأوصافها كما كانت؟ وهذا هو الإشكال عليهم في سائر مااحتجوا به من المريض المدنف ، واليد الشلاّء ، والجماد وأمثال ذلك .

وأما قوله : لو كانت صحة الفعل تدل على اعتدالٍ لدلت عليه في الغائب .

قلنا لكم : إنكم/ استدللتم بصحة الفعل في الشاهد لتثبتوا مدلولنا ثم تبنوا عليه ٨٦ ب

(١) في الأصل : «الفسح» .

(٢) في الأصل : «مبداها» .

(٣) هذه الجملة غير مفهومه. وبعض كلماتها غير واضحة ، والقراءة المثبتة هى أقرب القراءات إلى رسم الكلمات .

(٤) في الأصل : « أنه مراد» والقراءة المثبتة هى الأنسب للسياق.

(٥) غير واضحة .

(٦) في الأصل : «من» .

(٧) غير واضحة .

الغائب . ثم إنكم رمتم إثبات مدلولهاني الغائب يبناء [1] الشاهد عليه . فإذن يتعلق كل واحد منهما بالآخر ويلزم منه الدور، وإنه باطل ثم الإعتراض عليه أن نقول : متى يلزم إيجاد المدلول في الشاهد والغائب ، إذا كانت الصحة تدل على اعتدال المزاج إبتداءً أم إذا كانت تدل بواسطة دلالة أخرى؟ (م ع)[2].

بيانه وهو أن صحة الفعل إنما تدل على تميز من صح منه ، فأما ماهية ذلك التميز فليس تدل عليه الصحة وإنما تدل عليه القسمة ، وإبطال جميع الأقسام إلا قسمًا واحداً، ثم قد يكون ذلك القسم هو اعتدال المزاج في الشاهد وقد يكون نفس الذات كما في الغائب . كما أنكم تقولون بأن صحة الفعل دلت على معنى هو القدرة في الشاهد ، ولم تدل عليه في الغائب ، لأن صحة الفعل مادلت عليه القدرة إبتداءً بل دلت على ذات موصوفة لأجل تلك الصفة ، فصح منها الفعل . ثم القدرة إنما علمت من تلك الصفة بواسطة القسمة . وإبطال سائر الأقسام إلا قسمًا واحداً ، ثم ذلك القسم يختلف على الشاهد والغائب . ثم ولئن سلمنا أنه لايجوز أن نقدر صحة الفعل من أبعاض الجملة فإن لابد وأن يصدر عن الجملة، وأن تكون الجملة كالشيء الواحد مع كثرة أبعاضها ، ولكن لمَ قلتم أنه لابد من ضرورتها كالشيء الواحد بالصفة ؟ ولمَ لايجوز أن تكون كالشيء الواحد باعتبار إتصال بعض أجزائها بالبعض حتى يكون شرط صلاح بعضها هو صلاح الآخر وأن تكون الأعصاب والعروق تمتد من الفرق إلى القدم ، ويكون ذلك الامتداد والإتصال صلاح كل الجملة حتى يقبض [3] أن تحدث مرة وتدفع أخرى ، وأن يصل إلى الأعضاء غذاؤها بواسطة امتداد العروق إليها ، وتكون الأوردة والشرايين تمتد من القلب الذي هو سكن الروح ، واليد تصل المد من الهواء الذي يتنفسه الإنسان/ وتجذبه إلى الرئة ، ثم منه يمتد طريق إلى القلب فيصل النسيم منه إلى الروح الذي في القلب ، ثم

٨٧

---

(١) غير واضحة .

(٢) انظر المقدمة .

(٣) غيرواضحة ولعل المقصود بهذه الكلمة « العنق»

ينبعث منه إلى [...][1] حتى يصعد بعضه إلى الرأس ، ويزول بعضه إلى سائر الأعضاء فيكون به الحس حتى لو إختل شيء من ذلك بأن وقعت سدة في بعض تلك المنافذ فإنه يبطل الحس ، وتحدث العلل العظيمة بالسكتة والصرع والفالج والجدر ونحو ذلك نعوذ بالله من مثل هذه الأشياء ، وكذلك الأعضاء المرئية . فصار البدن كله بجميع أعضائه جملة واحدة كالشيء الواحد ، فلمَ قلتم بأن كون الجملة كالشيء الواحد على الوجه الذي ذكرناه لايكفي في صحة وقوع الفعل بها، ولذا[2] يحتاج إلى أمر زائد عن[3] ذلك كالصفة والحالة التي تذهبون إليها ؟.

ثم ولئن سلمنا أنه لابد من صفة، ولكن لمَ قلتم أنها صفة أخرى غير صفة كونه حيًا ؟

قوله : بأن المريض المدنف حي وأنه يصح منه الإدراك ولا يصح منه الفعل .

قلنا : لمَ لايجوز أن يكون للصفة حكم وتختلف شروطها فيختلف أحدهما لفقد شرطه ويحصل الآخر بحصول شرطه ؟

وأما قوله : يلزم أن يكون الحيّان متفقين لاتفاق حكمهما وهو صحة الإدراك ، ومختلفين لاختلاف مايصح في كل واحد منهما من الفعل .

قلنا : لم لايجوز أن يكونا مختلفين وإن اتفقا في إيجاب الحكم الواحد، كصحة الإدراك للون والجزء ؟ ولئن سلمنا ثبوت هذه الصفة وحالة القادر في الشاهد، ولكن لمَ قلتم بأن ذلك يدل على ثبوتها في الغائب ؟

قوله : بأن الصحة إذا دلت عليه في الشاهد وجب أن تدل عليها في الغائب ، فإن مدلول الدلالة لايختلف .

قلنا : لانسلم بأن الصحة دلت على هذه الحالة في الشاهد ، ولكن إذا سلمنا أنها تدل على تميز من صح منه الفعل ، ثم الذي دل على أن ذلك التميز هي الحالة دلالة القسمة

---

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : « ولا » .

(٣) في الأصل : «من »

٨٧ ب وهى ماذكرتم/ أنه إما أن تكون هذه الصحة لكذا أو لكذا ، وكان في جملة ذلك أن تكون الصحة لذاته ، ثم أبطلتم ذلك ، فقولكم: إنا وجدنا ذاتين متماثلتين صح من أحدهما الفعل ولم يصح من الآخر فعلمنا أن كونه ذاتًا وجسمًا لايكفي . وقلتم فلابد من صفة أخرى مثل ذاته تعالى ، ولم يصح الفعل وقد صح من هذه فلابد لها من صفة زائدة على ذاتها .

أما إذا لم تقدروا على ذلك ، لم تستقم الدلالة لإثبات الصفة في حقه تعالى . ثم ولئن سلمنا أن صحة الفعل زائدة[1] في الشاهد على حالة القادر ، ولكن لم قلتم أن ذلك يدل على ثبوتها في الغائب ؟

بيانه وهو أن الدال على الصفة في الشاهد إما أن يكون مطلق الصحة من غير قيد إعتبار الشاهد أو لابد فيها من هذا القيد . فإن أجزتم الأول كان ذلك تركًا لطريقة القياس، ورجوعًا إلى المذهب الذي لم يعتبرفيه القياس، وإن أجزتم الثاني ، وهو الذي ذهب إليه أبو هاشم وقاضي القضاة ، فقد سبق توجه الإشكال على هذه الطريقة في مسألة إثبات الصانع ، وبينا أن هذه الطريقة لاتثمر ظنًا فضلاً عن علم .

وأما حجتهم لإثبات حالة العالمين له تعالى على الخصوص . وهو الذي زعموا أنه تعالى يختص بهذه الحالة الزائدة ، ثم يلزم بذلك أن يكون له تعلق بالمعلوم ، ونحن نقول بأنه تعالى لأجل حقيقته المستمرة يلزم له هذا التعلق وهو الذي نسميه سنًا[2] وظهوراً وعلمًا وصفة إلى غير ذلك من العبارات ، ولا يدل ذلك على أزيد مما ذكرناه . وكلامهم في هذه الصفة يقرب من كلامهم فيما سبق من صفة القادر وذلك أنهم يثبتون هذه الطريقة أولاً في الشاهد بوجوه تقرب مما بينا في صفة القادر ، ثم يثبتون عليه الغائب .

منها قولهم : لو لم تكن لجملة الواحد منا حال بكونه عالمًا لم يكن إلا وجود العلم في

---

(١) في الأصل : «ذات» .

(٢) كذا في الأصل ، وهى غير منقوطة.

قلبه ‹و›[١] لصح أن يوجد في جزء من قلبه علم / بالشيء في حال وجود ضده من الجهل في جزء آخر من القلب وذلك يستحيل فمما أدى إليه فمستحيل[٢]. ٨٨

وإنما قلنا : إن ذلك يؤدي إلى الاستحالة ، فإنه لو لم يكن إلا وجود العلم والجهل لم يثبت بينهما تنافٍ إلا على المحل فلا يتنافيان مع تغاير المحل ، وإذا جعلنا لهما صفتين ترجعان إلى جملة واحده تتنافى الصفتان على الجملة وما فيهما يوجب تنافي العلم والجهل . وإن تغاير محلهما لاستحالة وجودهما غير موجبين .

ومنها قولهم : لو لم يكن إلا مافي القلب من العلم ، ولم يكن إلا مافي البدن من القدرة أو صحة البنية لما وجب أن يفعل الفعل بداعٍ[٣] يختص بالقلب ، لأن أحد المحلَّين غير الآخر ، لأنه لو كان مع تغايرهما لم يحصل الفعل لأحدهما لداعٍ يختص الآخر لجاز أن يختص الفعل بيد زيد لداعٍ[٤] يختص قلب عمرو ، فإن فرقتم بينهما بأن زيداً أو عمراً منفصلين[٥] قيل لكم : فيجب لو ألف الله بينهما تأليف التراق[٦] أن يقع الفعل بيد عمرٍ إذا وجد الداعي في قلب زيدٍ ، فلما لم يجز كذلك علمنا أنه لايكفي في وجوب وقوع الفعل باليد بأن[٧] تكون اليد متصلة بالقلب الذي فيه الداعي بل لابد من حالة واحدة للجملة .

يقال لهم : أنه لابد من تصور الداعي ثم نسمع إقامة التنبيه[٨] عليه . وقد بينا أن ثبوت صفة واحدة للجملة المركبة من الأجزاء الكثيرة غير معقول ، وقد مر تقريره .

---

(١) اضيفت ليستقيم السياق.

(٢) حرفي الكلمة الأولين غير واضحين .

(٣) في الأصل : « بالداع» .

(٤) في الأصل : « لدع» .

(٥) في الأصل : «متصلين» .

(٦) كذا في الأصل وهى غير منقوطة والمثبت هو جمع « تَرْقُوة» وهى عظمة مشرفة بين ثغرة النحر والعاتق،وجمعها «تراق» كما ورد في الآية الكريمة : (كلاإذا بلغت التراقي) سورة القيامة (٧٥)/٢٦.(وانظر المعجم الوسيط).

(٧) في الأصل : «أن » .

(٨) يمكن قراءتها « البنية » .

ثم ولئن سلمنا تصور الداعي فما الدليل على ثبوته ؟

قوله : لو لم يكن للجملة الواحدة منا حال بكونه عالمًا ، ولم يكن إلا وجود العلم لصح أن يوجد علم في جزء من القلب وجهل في جزء آخر .

قلنا : لمَ قلتم أنه ليس في القلب جزء واحد هو محل العلم والجهل على البدل، فيكون إمتياز هذا الجزء عن سائر الأجزاء بالمحلية كامتياز أجزاء القلب عن سائر البنية؟ ثم ولئن سلمنا أنه لايجوز أن يكون جزء واحد محلاً لهما . فلمَ قلتم أنه لايجوز أن يكون القلب بجميع أجزائه محلاً للعلم والجهل ؟ فكذلك يتنافيان .

لايقال : بأن ذلك لايجوز لأن العلم يصير مثلاً للتأليف .

۸۸ ب لأنا نقول الإشكال على هذا من وجوه/ ثلاثة ، أحدهما : أنا نمنع وجود هذا التأليف.

والثاني : أنا نمنع كونه مثلاً على تقدير الثبوت . بيانه وهو أن التأليف عندكم لايصح إلا في محلين وأما[1] العلم فإنه يكون في جملة القلب .

الثالث : إنا نلتزم كونه مثلاً للتأليف من هذه الجهة ويكون مخالفًا من الجهة الأخرى .

لايقال : هذا لايجوز لأنه يلزم إنقسام العلم بحسب إنقسام القلب .

لأنا نقول : كما أنه يلزم في الحال عندكم وفي التأليف ، فلم قلتم أن هذا ليس كذلك.

وأما قوله : لو لم يكن إلا مافي القلب ولم يختص الجملة بحال ماصح الفعل المحكم من الجملة .

قلنا . إن الصفة قد تضاف إلى الجملة وإن كانت حاصلة لبعضها كما في الأفطس والأعور والأحول ، فما تعنون بعدم صحة إضافة الفعل المحكم إلى الجملة ، تعنون به الإضافة إلى كلها على الحقيقة أم تعنون به المعنى ؟(ع م)[2].

لايقال : بأنا نجد فرقًا في الفعل بين إضافة الفطوسة إليه وبين صحة <إضافة>[3]

---

(۱) غير واضحة .

(۲) مصححة فوق السطر إلى « بعدم » وفي المتن « بصحة» والصواب « بعدم صحة » .

(۳) انظر المقدمة .

(۳) اضيفت ليكتمل السياق.

الفعل المحكم إليـه ، ففـي الأول نجده مختصًا بعضو الأنف دون الثاني .

لأنا نقول : إنا قد بينا أن البنية كالشيء الواحد، فيما[1] يرجع إلى إتصال بعض الأجزاء بالبعض كما شرحنا ، فإن أردتم بدعوى الفرق هذا القدر فمسلم ، ولكن هذا لايجديكم نفعًا في إثبات الصفة والحالة وإن عنيتم أكثر من هذا فلا نسلم .

ثم ولئن سلمنا أن صحة الفعل المحكم مضافة إلى كل الجملة على الحقيقة ، ولكن لمَ لايجوز أن يكون العلم الذي في القلب هو الذي يقتضي ذلك ولا يحتاج إلى الصفة ؟ ألستم قلتم بأن العلم مع أنه في القلب يقتضي حال الجملة ؟ فإذا جوزتموه في اقتضائه الحالة فلمَ لايجوز اقتضاؤه للصحة .

وأما قوله : لو لم يكن إلا مافي القلب من العلم وإلا مافي اليد من القدرة لما وجب أن يقع الفعل باليد لداعٍ يختص القلب .

قلنا : متى إذا كان بين اليد والقلب إتصال بحيث يصير القلب مع اليد ومع الدماغ ومع سائر الأعضاء كالشيء الواحد على ماشرحناه أم[2] إذا لم يكن ؟ (ع م)[3] وعلى هذا لايلزم أن يَفْعَلَ[4] فعلاً بيد زيد لداعٍ في قلب عمرو ولأنه ليس في هذا / ٨٩ الاتصال الذي ذكرناه .

قوله : إنه لو ألف تأليف التزاق كان يجب ذلك فيه .

قلنا : مجرد تأليف الظهرين مثلاً لا[5] يحصل فيه[6] هذا الاتصال الذي بين[7] أعضاء الجملة الواحدة ، فلا يلزم ذلك . ثم نقول : لم قلتم بأنه تعالى لو ألف بينهما تأليف التزاق فإنه لايصح أن يُفْعَلَ بيد أحدهما لداعٍ في قلب الآخر؟

---

(١) في الأصل: « فما » .
(٢) في الأصل : « واما » .
(٣) انظر المقدمة .
(٤) الأصح « يُفْعَلُ فِعْلٌ » .
(٥) مستدركة فوق السطر .
(٦) مستدركة بالهامش .
(٧) في الأصل : «من » .

فإن قالوا : إن مع هذا الإلتزاق لاتصير الجملتان جملة واحدة ، وإن كان بالإلتزاق تصير أبعاض الجملة جملة واحدة ، لأن حياة زيد لاتكون حياة لعمرو ، ولا مافي قلب أحدهما من العلم يوجب حالاً للعالِم الآخر .

قلنا : إذا افترق الحال بين أبعاض الجملة وبين الجملتين مع حصول الإتصال بينهما[١] ، فلِمَ قلتم أن ذلك الوجه الذي وقعت المفارقة ‹ به ›[٢] ليس شرطًا في الفعل كداعٍ في القلب عند[٣] أبعاض الجملة الواحدة ولم يحصل في الجملتين ؟ ثم نقول : ولمَ قلتم بأنه إذا التزقت[٤] الجملتان فإنه لاتصير حياة أحدهما موجبة لحالة كون الآخر حيًا ؟ وكذلك العلم . ثم إنا نقلب عليكم دليلكم هذا فنقول : لو كان مافي القلب موجبًا[٥] حالٍ[٦] لما[٧] يتصل بــه من الآخر لوجب إذا اتصل[٨] بجملة زيدٍ جملة عمروٍ أن توجب له علله حتى يُفعل بيد أحدهما لداعٍ في قلب الآخر وليس كذلك لما ذكرتم ، فوجب بطلان اقتضاء العلم لهذه الحالة . ثم ولئن سلمنا ثبوت هذه الحالة للعالِم في الشاهد ، ولكن لمِ قلتم بأنه يلزم أن يكون كذلك في الغائب ؟

وكلامهم هنا مثل كلامهم في صفة القادر ، والاعتراض عليهم بمثل ماذكرناه ، وزيادة الاعتراض هنا .

وأما حجتهم لإثبات حالة الحي لله تعالى على ماذهب إليه أبو هاشم أخيراً وتبعه قاضي القضاة وأصحابهما على ماذهب إليه سائر الشيوخ منهم الشيخ أبو القاسم الكعبي وجميع شيوخ بغداد ، وشيخنا أبو الحسين وركن الدين الخوارزمي رحمهم الله ،

---

(١) في الأصل : «فيهما » .
(٢) أضيفت ليكتمل السياق.
(٣) كلمة من ثلاثة حروف وهي غير واضحة والمثبت هو أقرب القراءات إلى الرسم والسياق .
(٤) في الأصل : «الترق» .
(٥) في الأصل : «موجب» .
(٦) في الأصل : «حالاً» .
(٧) مضافة فوق السطر .
(٨) مضافة فوق السطر .

وأنهم ذهبوا إلى أن المعني بكونه تعالى حيًا هو أنه يتميز تميزاً لأجله يصح أن يعلم ويقدر ‹ لا ›[١] على معنى التردد ولكن على معنى نفى الإستحالة . ولم يثبتوا هذه الحالة التي يثبتها أبو هاشم وأصحابه . وطريقتهم في ذلك مثل الطريقة[٢] التي / حكينا عنهم في كونه تعالى قادراً وكونه عالمًا . فثبتوه أولاً في الشاهد ثم يثبتون عليه الغائب قياسًا عليه ، فيقولون إن الحيّ منا قد صح عليه أن يعلم ويقدر ، ففارق[٣] من لايصح عليه وهو الجماد، فلابد لهذه المفارقة من أمر لولاه لم يكن بأن يصح ذلك من أحدهما دون الآخر بأولى من العكس، ثم ذلك لايخلو إما أن يرجع إلى النفي[٤] أو إلى الإثبات، ولا يجوز أن يرجع إلى النفي لمثل ماقالوه في القادر والعالم .

٨٩ ب

ثم الراجع إلى الإثبات لايخلو إما أن يرجع إلى المحل أو إلى الجملة . والراجع إلى المحل هو نحو البنية والحياة ونحوه ، ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه أمراً راجعًا إلى المحل لوجهين ، أحدهما : أن الجملة هى التي صح عليها أن تعلم وتقدر فيجب أن يكون مايصح عليه[٥] ذلك أمراً راجعًا إلى الجملة .

والثاني : أنه لو كانت[٦] صحة ذلك لأجل معنى يختص المحل نحو البنية والحياة فقط لما جاز أن يقف حكمه على شرط زائد على الوجود كما بينا في الحركة ، ومعلوم أنه يقف على شرط زائد نحو صحة القلب وسلامته ، فإذا ثبت أنه يجب أن يكون أمراً راجعًا إلى الجملة فلا يخلو[٧] . إما أن يكون[٨] صفة أو يكون معنى ، لايجوز أن يكون معنى لأنه يكون حينئذٍ مثلاً للتأليف .

---

(١) أضيفت ليستقيم السياق .
(٢) في الأصل : « الطريق» .
(٣) في الأصل : «فارق» .
(٤) في الأصل : «المنفى» .
(٥) في الأصل : «عليها» .
(٦) في الأصل : «كان» .
(٧) في الأصل : «يجوز» .
(٨) في الأصل : «تكون» .

وإذا بطل أن يكون معنى صح أنه صفة . وإذا صح أن الواحد منا إنما صح أن يعلم ويقدر للحالة التي ذكرنا فوجب إذا ثبت في حقه تعالى أنه صح عليه أن يقدر ويعلم أن تكون قد ثبتت له مثل هذه الحالة لأن مدلول الدلالة لايختلف شاهداً وغائبًا .

يقال لهم : أكثر الاعتراضات على مثل هذه الطريقة قد مرت في مسألة القادر والعالم فلا نعيد ذلك وإنما نذكر المختص هنا في هذه المسألة . قوله : بأن الواحد منا قد فارق الجماد في صحة أن يعلم ويقدر فلابد في ذكر ذلك من أمرٍ . قلنا : قد سبق تقرير النصوص على هذه القاعدة . ثم و لئن سلمنا أنه لابد في مثل هذه الصورة من أمرٍ ولكنكم ماتعنون بقولكم : صح أن يعلم ويقدر؟ تعنون به صحة / اليدين وصدور الفعل بحسب الداعي، أم تعنون به صحة إختصاصه بحالة القادر والعالم؟ فإن عنيتم الإول لم يصح قياس الغائب عليه في إثبات الحال . وإن عنيتم الثاني فقد منعنا ثبوت هذه الأحوال للقادر والعالم شاهداً وغائبًا ، وقد مر تقرير ذلك .

٩٠

ولئن سلمنا القادرية والعالمية ، ولكن لمَ قلتم بأنه يلزم من صحتها على الذات أن يكون مختصًا بحالة راجعة إلى الجمله ؟ أليس أن الأجسام فارقت الأعراض ، وكذلك الجسم المبني بنية امتزاج من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فارقه ماليس مبني كذلك في صحة أن يحيا ؟ ، ثم لم يلزم أن يكون لأجل هذه المفارقة مختصًا بحالٍ راجعة إلى الجملة ، ولو لزم ألا تختص به ذات بحالةٍ راجعة إلى الجملة ، ولا يصح عليها ذلك حتى تكون مختصة[1] بحالة راجعة إلى الجملة ، وكذلك القول في تلك الصفة حتى يؤدي إلى مالانهاية له . وقد أجاب مثبتو[2] الأحوال عن السؤال الأول فقالوا : إن كون الجسم جسمًا معلوم فيما بينا بالإدراك لا لكونه حيًا ، وليس كذلك كونه حيًا، فأنها[3] غير معلومة بالإدراك بل بالإستدلال .

(١) في الأصل : « يكون مختصًا» .

(٢) في الأصل : «مثبتوا» .

(٣) عائدة على صفة الحياة .

قلنا : وتصحيح هذا الفرق مبني على أصولٍ فاسدة ، أحدها : أن الشيء إذا لم يكن معلومًا بالإدراك ولا[1] بالاستدلال يجب نفيه بناءً على مالادليل عليه يجب نفيه ، وهذا ضعيف . والثاني : وهو قوله : إنا لانثبت حكم الشيء حتى نثبت ذلك الشيء وهذا الحكم بإثبات الدليل ليثبت المدلولٍ . والثالث : إخراج العلة من أن تكون مؤثرة في الحكم باعتبار كون العلقمعلومة بدون ذلك الحكم، وأنه باطل . وأن الجسمية إذا كانت مصححة للحياة وكان لايتحقق تصحيح الصفة إلا به[2] باعتبار كون ذلك القابل[3] موصوفًا بالصفة لزم أن يكون موصوفًا به على كل حال ولم يؤثر في تغير ذلك بأنا علمنا ذلك أو لم نعلم . وكم من أشياءٍ كانت مؤثرة في أحكامها ومصححة لأمرٍ ولم يجزْ أن تخرج عن تلك الحالة بكونها معلومة باضطرارٍ فإن الوجود يصحح مايصححه ، وإن كان معلومًا بالضرورة ، وكذلك الجسمية يصحح[4] كونها مرئية ومحلاً[5] للاعراض/ إلى غير ذلك مع كونها معلومة بالضرورة وقد أجاب بعضهم بأن صفة الحي ٩٠ ب إنما[6] احتاجت إلى الجسمية لأنها لاتحصل لنا إلا لمعنى وهو الحياة والحياة لاتحل إلا في الجسم المبني ، وهذا الوجه منتفٍ عن الغائب ، فلم يجب كونه جسمًا .

قلنا : هذا إعتراف بجواز إفتراق الذاتين في صحة الصفة بدون وجوب كونها مختصة بصفة مصححة لذلك . وعند هذا نقول: إن جاز ذلك فلِمَ لايجوز أن يصح كونه قادراً عالمًا بدون إحتياجهما إلى صفة مصححة لهما ؟ ولهذا يفسد طريق إثبات الحالة بكونه حيًا بالطريق الذي ذكرتم من صحة كونه قادراً عالمًا .

وأما سؤال التسلسل فقد أجاب عليه بعضهم بأن فرقوا بين الصفتين فقالوا : صفة

---

(١) مضافة فوق السطر.

(٢) عائدة على الحكم .

(٣) غير واضحة .

(٤) كذا في الأصل ، والأقرب إلى المعنى « يصح» .

(٥) فى الأصل : « محل » .

(٦) في الأصل : « فإنما» .

كونه قادراً وعالمًا ترجعان إلى الجملة ، وحيًا إلى صفة أخرى وهى صفة الحياة فإنها غير راجعة إلى الجملة بل هي راجعة إلى الأجزاء التي ليست هى جملة . وهذا كلام في غاية الركاكة لأنه إذا كان من شرط دلالة صحة الصفة على الذات بأن تكون تلك الذات جملة بصفة أخرى لزمهم إثبات كون[1] الذات جملة حتى تدل صحة صفتا[2] القادر والعالم على كونهما راجعتين إلى الجملة ، وهذا يقتضي إثبات المدلول قبل إثبات الدليل .

وقد أجاب قاضي القضاة عن هذا السؤال بجواب أضعف من هذا فقال : إن الواحد منا يصح أن يعلم وأن يجهل ، وهاتان صفتان ضدان ، فإقتضت صحتهما أن (تكونا راجعتين)[3] إلى الجملة ، وليس كذلك صحة كون الأجزاء حية ، ولأنه[4] ليس لهذه الصفة صفة تضادها فتدل صحتها على صفة أخرى .

قلنا : إذا عرفتم بأن مطلق إفتراق الذاتين في صحة الصفة لايستدعي اختصاص ماصح عليه بصفة أخرى ، ثم إذا إدعيتم إستدعاءه[5] عند إنضمام وصف آخر إليه فقد تغيرت[6] الدعوى عن الوجه الذي ذكرتموه أولاً ، ولابد لها من دلالة زيادة على ماذكرتم ولو إقتصرتم على مجرد/ الدعوى جاز لعاكس أن يعكس عليكم فيقول : بل الشرط في استدعائه الصفة أن لايكون لها ضد كما في صفة كونه حيًا ، ولا تستدعيه إذا كان له ضد كما في صفة العالم ، وعلى أن هذا العذر لايمكن ذكره فى صفة القادر .

٩١

وأما مااعتمدوا عليه من الوجهين ، أحدهما أن صفة القادر والعالم لما كانت راجعة إلى الجملة وجب أن يكون مايصححها راجعًا إلى الجملة ، فالاعتراض[7] عليه من وجهين، أحدهما أن نقول : لانسلم أن يكون مايرجع إلى المحل لايصحح مايرجع إلى

---

(١) مضافة بالهامش وهى موجودة ومشطوبة قبل « إثبات» .

(٢) في الأصل : « صفة » .

(٣) في الأصل : « بكونا راجعين»

(٤) مستدركة بالهامش.

(٥) في الأصل : «استدعاه»

(٦) في الأصل : «تغير» .

(٧) في الأصل : « والاعتراض» .

الجملة .

قوله : إنهما في حكم الغيرين . قلنا : لم قلتم أن الغيرية مانعة من ذلك ؟ أليس أن حلول الحياة في أحد الجزئين يصح بحلول الحياة في الجزء الآخر مع أنهما غيران[1] ؟ وكذلك الأجسام المتجاورة المتضادة الكيفيات يؤثر بعضها في بعض، ويصحح بعضها في البعض أحكامًا . وكذلك بعض الأجسام إذا تقابلت أثرت في الأخرى[2] كما فيما نشاهده من التنوير والتسخين عندها ، بل الأشياء المنيرة كالكواكب، والمسخنة كالنار أو حصول إنطباع الصور في الماء ، على ماذهب إليه البغداديون ، أو مايحصل من الإضاءة والإحتراق عند تقابل بعض الأجرام كما فيما يؤثر المشعبذ[3] بالبلور[4] وبالمرايا المقعرة، وفيما يحصل عند قرب بعض الأجسام كجذب المغناطيس الحديد . [....][5] الزمرد عند تقريبه من عين الأفعى، وما تؤثره السمكة إلى عادة من الرعشة في يد الصائد، وفيما يزعمه المنجمون من تأثيرالأجرام السماوية في الأجرام السفلية ، وفيما يزعمه الأطباء من تأثير الأدوية في أبدان الحيوانات ، وفيما يشاهد من حصول الملاذ والآلام عند حصول الإحساس[6] الملائم والمنافر، إلى غير ذلك مالا يُعدُّ[7] ولا يُحصى .

الوجه الثاني : إن سلمنا أنه لابد من الإيجاد وضرورية جملة واحدة حتى يكون مصححًا لها بين الصفتين ولكن لم قلتم بأن الايجاد بالامتزاج / لايكفي؟ أليس قد كفى هذا الإيجاد في تصحيح صفة الحياة مع أنها صفة راجعة عندكم إلى الجملة كصفة القادر والعالم ؟ ولو وجب في كل صفة راجعةإلى الذات ألا يصح على الذات متى يكون من

٩١ ب

(١) في الأصل : «غيرات» .
(٢) في الأصل : «الآخر» .
(٣) غير واضحة .
(٤) في الأصل : «البلور» .
(٥) أربع كلمات غير واضحة ، وأعتقد أن معناها يصف ما يحدث عند تقريب الزمرد من عين الأفعى .
(٦) في الأصل : «أساس» .
(٧) في الأصل : يعيد .

قبل موصوفًا بصفة أخرى لتسلسل إلى غير غاية ؟

أما مافرقوا به بين الموضعين فقد أبطلناه . وأما ماذكروه من الوجه الثاني وهو أن المؤثر في صحة الصفة لو كان معنى لما جاز أن يكون مؤثراً إلا عند الموجود كالحركة . وهذا الإستدلال في غاية >..< [١] السقوط وقد بينا ضعفه إما بفهم ذلك الأمر المصحح أنه إما أن يكون راجعًا إلى النفي أو إلى الإثبات فنقول : هذا التقسيم إنما ينقسم إذا كانت الصفة معلومة الثبوت ، أما إذا قلتم بأنها غير معلومة فهي والنفي سواء . وأما إبطالكم أن يكون الراجع إلى الثبوت معنى حتى يتعين بأن يكون الراجع إلى الثبوت صفة فهذا يستدعي أن تثبتوا فرقًا بين هذين الأمرين الثابتين ، أحدهما هو الذي سميتموه صفة وحالة ، والذي سميتموه معنى ، فإن تثبتوا انحصار القسمة في هذين القسمين حتى يتعين ثبوت الصفة عند بيان بطلان المعنى ، وإذا بينتم أن الأمر الثابت الذي هو صفة معلومة مفارقة[٢] للأمر الثابت الذي هو معنى ، ثم قلتم إن الصفة غير معلومة فقد انهدم جميع مابنيتم عليه .

أما إبطالهم أن يكون ذلك[٣] الأمر الراجع إلى الثبوت معنى حالاً في جميع الجملة أنه يصير مثلاً للتأليف فهذا أيضًا في غاية الضعف . فإن جميع الأعراض المختلفة اشتركت في أن كل واحد منها حال في محل واحد ، ثم لم يلزم من ذلك بطلان المخالفة وثبوت المماثلة ، فلمَ لايجوز أيضًا أن يشترك مختلفان في حلولهما في أكثر من محل واحد ؟ وإنا[٤] على هذه المغالطة نبين للمنصف ركاكة كلامهم، ونهاية بعده عن الصواب . وللتنبيه[٥] على خطئه[٦] العظيم في أصل هذه المسألة حيث بنى أساس/ كلامه على ٩٢

---

(١) حذفت « إلى » .

(٢) كذا في المتن ، وهذه الكلمة عدلت في الهامش إلى «مفارق» ، والمثبت في المتن هو عندي الأصوب ، لذا لم أخذ بما ورد بها من المخطوطة .

(٣) مستدرك بالهامش.

(٤) في الأصل : « وأما » .

(٥) غير واضحة .

(٦) في الأصل : « خطايه» .

المناقضة ، فإنه زعم أن الذوات لاتختلف في أنفسها بل لأمرٍ زائد عليها ثم هذا يقتضي ألا يُعلم اختلاف في الذوات ولا اختصاص لأحدهما دون الآخر بحكم من الأحكام حتى نعلم إختصاصه بالزائد . ثم إذا قال بأن ذلك الزائد لايُعلم فقد نقض ماكان قد أثبته إذا أُلحق بالمستحيل الذي لايعلم عنده . ومن عجب أمره أنه يبالغ في تثبيت[1] هذا الزائد مبالغة يكفرنا فيها ، ثم يبالغ في قلع ماأسسه بإخراجه ‹ ذلك الأمر ›[2] من المعلومية وإلحاقه بالمستحيل الذي هو كالجمع بين الضدين ، حتى أنه أيضًا يكفر فيه من خالفه ، فيلقب كلا بلقب منفرٍ ، فيلقب من ينفي الأحوال الزائدة على الذات بالدهري . والفيلسوف الذي ينفي العلم وينفي القدرة والحياة ويلقب من يثبتها معلومةً بالنصراني صاحب الأقانيم . ويجعل الحق عنده أن يعتقد العاقل واسطة بين النفي والإثبات ، ونعوذ بالله من مثل هذا الخزي والضلال .

ولئن سلمنا هذه الحالة في الشاهد ، ولكنا نقول : لمْ يلزم من ذلك ثبوتها في الغائب؟ والأسئلة على طريقتهم في مثل هذا القياس قد مرت فلا حاجة إلى الإعادة .

قولهم : بأن الصحة إذا دلت على الحالة في الشاهد وجب أن تدل[3] عليها في الغائب، كلام باطل وذلك لأن الصحة إنما دلت على أنه لابد من أمر راجع إلى الجملة لأجله صح إما بعينه فبدلالة القسمة وحصر[4] الأقسام وابطال الكل حتى يتعين الحال، فعليكم أن تثبتوا ذلك هاهنا، أو نقول : الصحة دلت عليه بشرط تعذر أن يكون المصحح لذلك ذات الجسم ، كما أنا وجدنا كثيراً من الأجسام لم يصح عليها ذلك ، وهذا الشرط مفقود هاهنا لأنا لم نجد ذاتًا مثل ذاته تعذر عليه فلم يحصل الشرط .

أو نقول : إنكم إن زعمتم أن الله تعالى يختص بحالة ذاتية ، تلك الحالة مقتضية لسائر صفاته ، فلم قلتم أن تلك الحالة لايجوز أن تكون مصححة لصفة القادر والعالم

---

(١) في الأصل « تثبت » .

(٢) اضيفت ليكتمل المعنى .

(٣) في الأصل : « يدل» .

(٤) في الأصل : «وحصل»

وتكون أيضًا مؤثرة فلا يحتاج إلى صفة أخرى مصححة ؟

٩٢ ب أو نقول : على الإجمال إما أن يباين محل الأصل محل الفرع / أو لم يباين . فإن لم يباين كان الكل على السواء ، فلم يكن في ذلك قياس الفرع على الأصل . وإن باين فنقول : لِمَ قلتم إن الذي باين ليس معدوداً في المقتضى إما أن يكون هو المقتضى أو يكون شطر[١] المقتضى وإما أن يكون شرط المقتضى . وعلى أي وجه كان من هذه الاعتبارات ، فإنه ينسدُّ طريق القياس ولم يمكن التعدية ، وعند ذلك يتعذر في المطالب الظنية[٢] تحصيل الظن به إلا بشرط أن ينضم إليه أمارة تدل على كون أحد الأوصاف بأن [٣] يكون هو المؤثر دون غيره أولى ، فكيف في المطالب اليقينية القطعية التي من شرطها ألا يشوبها شائبة شك وتجويز وهم في مثل هذا المقام قنعوا بمثل هذه الطريقة الضعيفة الواهية التي هي أوهى من بيت العنكبوت . ثم العجب من نقص جهالهم أن مع هذه الحالة يكفرون من يخالفهم ولا يستحيون من أنفسهم ، فما أشد وقاحة هؤلاء ونعوذ بالله من مثله .

وقد استدل بعضهم في المسألة بقريب من الأول فقال : إن الواحد منا أجزاء كثيرة وقد صار كالشيء الواحد فلابد من أن تكون قد اختصت بما جعلها كالشيء الواحد فلابد من إثباتها .

يقال لهم : مامعنى قولكم صارت كالشيء الواحد؟ تعنون به صيرورتها كالشيء من حيث البنية والإمتزاج ؟ أم تعنون به شيئًا آخر ؟ إن عنيتم به شيئًا آخر فممنوع ، وإن عنيتم به الأول فلم قلتم أنه لايكفي في ذلك إمتزاج الأخلاط وإتصال بعض البنية بالبعض .

بيانه : وأنكم إذا إوجبتم ألا تصير البنية كالشيء الواحد إلا وأن تتصف بالصفة

---

(١) في الأصل : «سطر» .

(٢) في الأصل : «الطبية»

(٣) في الأصل « ان»

الراجعة إلى الجملة ، ولا تتصف بتلك الصفة إلا بعد أن تصير كالشيء الواحد بالصفة لاحتيج في اتصافها بصفة الحياة إلى صفة أخرى قبل ذلك ، وهكذا في تلك الصفة حتى تؤدي إلى مالانهاية له .

ثم ولئن سلمنا أنه لابد من الصفة في صيرورة [1] الأجزاء الكثيرة شيئا واحداً ، ولكن لم يلزم من هذا بناء الغائب عليه ، وذلك أنه إذا كان الوجه في الإحتياج إلى الصفة هو صيرورية[2] الأجزاء الكثيرة شيئًا واحداً ، وهذا الوجه منتفٍ عن الله عز وجل فلم تلزمه الصفة .

٩٣ واستدل بعضهم لذلك فقالوا : كون الواحد منا مدركًا صفة واحدة راجعة/ إلى كل الجملة ، فيجب أن يكون المقتضي لها صفة راجعة إلى الجملة ، ولا يجوز أن تكون تلك الصفة هي كونه تعالى عالمًا ومريداً وناظراً وقادراً أو غيره لما سبق فتعين كونه حيًا .

ثم يقال لهم : لانسلم أن للواحد منا صفة واحدة راجعة إلى الجملة بكونه مدركًا .

بيانه : أنا إذا أدركنا الحرارة بأكفنا فإنا نجد لأكفنا من الحكم مالا نجد لسائر أبعاضنا وربما اتصل الألم إلى القلب لما بينه وبين الأبعاض من الإتصال ، وللطف حسه وإنقباض الأخلاط [...][3] .

ولئن سلمنا أن كون الواحد منا مدركًا صفة واحدة فإن ذلك يقتضي أن يكو ن مايصححها أمراً واحداً ، ولكن لمَ قلتم بأن كون البنية أمراً واحداً لايكفي لما سبق تقريره، ولهذا كان كونها حية أمراً واحداً راجعًا إلى الجملة وقد كفي في تصحيحها[4] هذه البيِّنه ، ولو لزم أن يكون المصحح راجعاً إلي الجملة لاحتيج في تصحيح تلك الصفة إلى صفة أخرى ، فتسلل إلى غير نهاية .

---

(١) في الأصل : «ضرورية » غير واضحة .

(٢) في الأصل : « صيروية»

(٣) مكان خالٍ لعله مسافة تركها الناسخ عمداً ليفصل بين هذه الجملة والتي تليها علي غير عادته .

(٤) في الأصل : « تصحيها»

ولئن سلمنا صحة هذه الطريقة في الشاهد ولكن لانسلم أنه يمكن بناء الغائب عليه . والفرق بينهما أن في الشاهد نعلم كون الواحد منا مدركًا فيستدل بذلك على كونه حيًا بخلاف الغائب ، فإنه لايمكن ‹ معرفة ›[1] كونه مدركًا عندكم إلا بعد معرفة كونه حيًا علي التفسير الذي ذكرتم ، فلم يمكن معرفة كونه تعالى حيًا بهذا الطريق .هـ .

---

(١) اضيفت ليستقيم السياق .

فصل في صفة كونه تعالى مدركاً

اختلف الشيوخ في ذلك ، فذهب البصريون - أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما - إلى إثبات ذلك وأنه زائد على ماسبق ذكره من سائر الصفات . وذهب البغداديون كأبي القاسم الكعبي إلى نفي ذلك وزعم أن المرجع بكونه تعالى مدركا سميعًا بصيراً إلى العلم بالمدرك والمسموع والمبصر . ثم إن البصريين سلكوا في إثبات هذه الصفة طريقة القياس على الوجه الذي حكيناه[1] عنهم في سائرالصفات . ويُحتاجُ في تصحيح / طريقهم في هذه المسألة[2] إلى أصول منها : بيان أن الواحد منا في الشاهد مدرِك على الإجمالِ ، ثم بيان أن ذلك زائدٌ على سائر صفاته من كونه حيا عالما قادراً أو غيره من الصفات . ومنها أن المقتضي لهذه الصفة في الشاهدِ هو كونه حيا . ومنها أن هذه الصفة ممكن ثُبوتها لغير الجسم . ومنها أن الله تعالى مثلُ صفةِ الواحد منا في كونِه حيا . ومنها أن الشروطَ التي تُشترطُ في اقتضائه هو الحي في الشاهد من الحواس يُقتضى شرطُها في الشاهد ولا يُشترط ذلك في حقه تعالى . ومنها أنه لايمكن أن يتوقف إيجابُه كذلك على شروط أُخَرْ.

٩٢ ب

أما بيان الأول فظاهر ، لأنا نجد من أنفسنا عندما نرى ونسمع حالة زائدة متجددة. وأما بيانُ الثاني وهو أن هذه الحالة زائدة على سائر صفاته من كونه حيًا عالمًا ، فلأن الواحد منا يكونُ حيا ولا يجد من نفسِه مايجدُ عند فتح العين ووجود الصوت ، وكذا هذا في كونه حياً قادراً عالماً فلأنَّا عند القدرة بدون فتح العين لانجدُ ذلك ، وكذا الأعمى شارك المُبصر في العلم بالشيء ويفارقه في أمر خاص يجدُه عند فتح العين .

لايقال : بأن عند فتح العين نعلم من تفاصيل المرئي مالا يعلمه الأعمى والمغمض العين ، لأنا نقول : إذا أدركنا الشيء الصغير ثم غمضنا العين فإنه لاتتفاوت الحال في المعرفة به ولو كان مابه أمراً يسيراً[3] لايشعر به وما ذكرناه من الفصل بين الحالين أمر

(١) في الأصل : « حكينا » .
(٢) في الأصل : «المسله » .
(٣) في الأصل : « أمر يسير » .

ظاهر . وقد ذكر بعضُهم لبيان أنه أمرٌ زائدٌ على العلم وجهين آخرين ، أحدهما أن قالوا: إن الإنسان يدرك مالايعلمه ، بيانه من وجهين : أحدهما : أن النائم يدرك[1] الصوت ولا يعلمه ، ولا[2] يعلم قرص البراغيت ولهذا ينتبه له ، وكذلك إذا تحدث الإنسان عند النائم فإنه يرى أنه يسمع ذلك ويشاهده .

٩٤ والثاني أن الإنسان قد يدرك الشيء البعيد ويدرك لونه ولا يعلمه . والوجه الثاني / أن الإدراك طريق إلى العلم ويقوى به العلم ، ولهذا لايسهو في حال الإدراك . والشيء لايكون طريقا إلى نفسه ولا يقوي نفسه .

وأما بيان كون الواحد منا حيا في الشاهد هو المقتضي لهذه الصفة فلوجهين :

أحدهما : أن اليد يصح وقوع الإدراك بها مادامت من جملة الحي . ومتى خرجت من جملة الحي بالشلل أو غيره فإنه لايصح الإدراك بها ، فعلمنا أن المقتضي لذلك هو كونها من جملة الحي .

الثاني : أن الواحد منا إذا كان حيًا قادراً فلا يخلو إما أن يكون المقتضي لذلك هو كونه حيًا بشرط انتفاء الآفات والموانع أو يكون المقتضى لذلك انتفاء الآفات والموانع ، أو يكون المقتضي وجود المدرك ، أو يكون المقتضي الحواس . فإذا أبطلنا جميع ذلك إلا كونه حيا تبين أنه المقتضي .

أما بيان الأول فلوجوه ثلاثة :

أحدهما أن النفي لايقتضي الثبوت . والثاني : أن النفي لااختصاص له بالحي دون الميت ولا بمن به آفة دون من لا آفة به . فيجب أن يرى الكل . والثالث : أن هذه أمور كثيرة فلا يجوز أن تكون جميعها مؤثرة ، ولا يجوز أن يكون بعضها مؤثراً بشرط الباقي لأن ذلك ليس بأولى من العكس . ولا يجوز أن يكون المقتضي هو المدرَك لأنه يلزم امتناع كوننا مدركين للسواد والبياض لأنهما ضدان فيقتضيان صفتين ضدين . وأما الحواس فلا يجوز أن تكون المقتضية لوجهين :

---

(١) يدرك بمعنى يسمع .

(٢) كذا في الأصل، والسياق يتطلب حذفها.

أحدهما : أنها تختص المحل وكذلك مايصححها من التأليف والرطوبة واليبوسة والصقالة . وصفة المدرك راجعة إلى الجملة وصارت الجملة كالمحل الواحد ، وإنما يجب أن يكون محل الشيء مختص بمايقتضي ذلك الحكم .

والثاني : أن صحة الحاسة ترجع إلى أشياءٍ كثيرةٍ فلا يجوز أن توجب بأجمعها ولا أن يكون بعضها مؤثرا والباقي شرطا لما مر أن ذلك ليس بأولى من العكس .

وأما اتصافه تعالى بصفة الإدراك ممكن لأن ذلك / صفة مثل صفاته وكما جاز اتصافه بسائر الصفات جاز أيضا اتصافه بهذه . فأما[1] أن الله تعالى على مثل صفة الحي منا فلأن الدليل الدال على صفة الحي متحد في الشاهد والغائب وهو صفة القادر والعالم . ٩٤ ب

وأما اشتراط الحواس فمقصور على الشاهد وإنما احتيج إليها في الشاهد لأجل الحياة المستغني عنها من كان حيا لذاته ، وسائر الموانع المعقولة من الحجاب والقرب والبعد منفية عنه تعالى لما أنه ليس بجسم . وأما أنه ليس هاهنا شرط آخر فلأنه لادليل عليه فوجب نفيه .

وإذا صحت هذه الأصول يخلص تجريد الدلالة على هذه الوجوه . وهو أن المقتضى لكونه تعالى مدركا حاصل من غير مانع وهو كونه حيا لذاته ، فوجب أن يثبت الحكم . وإنما قلنا أن المقتضي لذلك حاصل لأنه حي ، وإنما قلنا أن كونه حيا مقتض لذلك لأنا وجدنا هذه الصفة مقتضية لهذا الحكم في الشاهد على ماقررناه ، فوجب أن نعدى الحكم إليه على ماسبق تقريرهذه الدلالة . يقال لهم : لانسلم أن المقتضي لصفة الإدراك في حقه تعالى حاصل ، ولا نسلم أن الواحد منا صفة كونه مدركا غير صفة كونه عالما .

قوله : بأنا نفصل بين حالتي فتح العين وطبقها مع استمرار العلم بالمدرك .

قلنا : لما لايجوز أن يكون الفصل <إما>[2] راجعا إلى قوة العلم وإما إلى معرفة زيادة ونقصان فيه . لايقال : بأنكم إذا سلمتم حصول زيادة القوة في العلم عند فتح

---

(١) غير واضحة .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

العين يثبت أنه لابد من أمر لأجله جعلت تلك القوة . لأنا نقول : هذا لايصح على مذهبكم لأنكم لاتجعلون الإدراك موجبا للعلم بل تقولون أن الله تعالى يفعل ذلك بمجرى العادة ، فلما لايجوز أن[1] يفعل ذلك عند فتح العين ؟

قوله : بأنا نرى الشيء الصغير ثم نغمض العين فنعلمه بعد التغميض كما نعلمه عند / المشاهدة . ٩٥

قلنا : إذا كان صغيراً مثل الجوهر أو الجوهرين فإنه لايرى ، وأما إذا كان جواهر أمكن أن يكون لها تفاصيل كثيرة في العظم والمقدار والشكل والكون في الجهة لكثرتها يختلف الحال فقد يجتمع الكل في حالة واحدة .

قوله : بأن ذلك يسير وما نجد من الفصل ظاهر .

قلنا : إذا اختلف الحالان في حصول العلم بتفصيله وعدم ذلك العلم كان ذلك التفصيل أظهر مما تدعونه من صفة كونه مدركا ، فإن ذلك أبلغ في الخفاء .

وأما[2] الاعتراض على قوله أنا ندرك مالا نعلمه كالنائم يدرك الصوت ولا يعلمه، فإنا نقول : لانسلم بأن ذلك ليس بعلم ولئن سلمنا أنه يثبت[3] للحي عند فتح العين أمر زائد على كونه عالما أو على سائر صفاته التي ذكرها . ولكن لمَ قلتم : إن ذلك الأمر الزائد ممكن الحصول بغير الحس ؟

بيانه : وهو أنه يجوز أن يكون ذلك الأمر الزائد أمرا يحل في الحاسة كما ذهب إليه البغداديون وبعض الفلاسفة من أن المدرَك يؤثر في حاسة المدرِك وتنطبع فيها[4] صورة المدرك . وزعموا أن هذا الانطباع يحصل عندما يقابِل الشيءَ الصقيل شيء آخر كالمرآة والماء ، والحدقة أيضا كذلك ، فينطبع بها صورة تقابلها وكذلك نرى في المرآة وفي المأء وفي كل شيء صقيل صورة كل شيء يقابله . فإنه لا يقال : بأن هذا الانطباع باطل عند

---

(١) في المتن « ألا » وصححها الناسخ في الهامش كما هو مثبت .
(٢) في الأصل : «وهو» والتصحيح يتطلبه السياق .
(٣) في الأصل : « يثبته » .
(٤) في الأصل : «فيه» .

المحققين من الطبيعيين وعند كثير من المتكلمين لوجوه منها : إذا انطبع شيء في شيء فإذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال أن يتعين موضع تلك الصورة بتعيين شيء ثالث مثل أن الإنسان إذا رآى صورة الشجرة في موضع معين في الماء وإذا انتقل من مكانه فإنه يرى صورة تلك الشجرة في مكان آخر في الماء ، فلما تغيرت تلك الصورة باختلاف مقامات الناظر علمنا أنه ليس / هناك صورة منطبعة في موضع معين . ٩٥ ب

ومنها أنه متى[١] انطبعت صورة المدرك في الشيء الصقيل فلا يخلو إما أن تنطبع في ظاهره أو في عمقه ،. والأول باطل لأن الناظر يرى مايراه[٢] غائراً فيه ، وكلما بعد عنه ازداد غوراً فإذا قرب منه ازداد قرباً إلى الظاهر . والثاني باطل لوجهين : أحدهما أن عمق المرآة أسود غير صقيل ، والثاني أنا نراه غايراً بمقدار أعظم من مقدار المرآة .

ومنها أنا نرى نصف كرة العالم ويستحيل أن ينطبع المقدار العظيم في المقدار الصغير.

ومنها أن ثلث الصورة المنطبعة إما أن يكون لها مقدار أو لايكون ، فإن لم يكن لها مقدار مع أنا نرى المقدار لم يكن إدراك تلك الصورة إدراكا للمقدار ، وإن كان لها مقدار وللحدقة مقدار فقد تداخل المقداران[٣] وأنه محال .

ومنها أنه لو انطبع السواد والبياض والحمرة في العين فكان ينبغي أن تسودّ العين أو تبيضّ أو تحمرّ بحصول صورة هى مثل لتلك التي انطبعت صورتها[٤] .

ومنها وهذا الوجه خاص على الفلاسفة ، أن المدرك إن كان هو الذي انطبعت فيه صورة المدرك للزم أن يكون محل الصور العقلية أيضا جسما ، وهذا باطل عندهم . أما بيان الأول فأنا إذا أبصرنا زيدا أمكننا أن نحكم عليه بأنه انسان ، وبأنه ليس بفرس . والإنسان والفرس ماهيتان كليتان ، ومن حكم بشيء على شيء فإن ذلك الحكم يجب أن

---

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : «ماير له » .

(٣) في الأصل : «المقدارات».

(٤) في الأصل : «صورها».

يكون مقصوراً لكلى الطرفين ، لأن ذلك تصديق وأنه لابد فيه من سابقة تصورين فلابد وأن يكون الرائي للشخص المعين هو نفسه مدركا الإنسان[١] الكلي والفرس الكلي ، فلو كان محلها واحدا لكان محل الصور العقلية جسما وذلك باطل عندهم .

٩٦ ولئن سلمنا حصول انطباع صور المدركات في الحواس ، ولكن لمَ قلتم بأن / هذا يمنع[٢] من أن يحصل للرائي[٣] صفة أخرى وتكون تلك[٤] صفة كونه مدركا وهو إن لم يجز الانطباع من غير الجسم ، ولكن لمَ لايجوز أن تكون تلك الصفة لغير الجسم ؟

بيان ذلك من وجوه : أحدهما وهو خاصة على ابي علي ابن سينا[٥] وأنه ذكر في الشفاء أن انطباع الأشباح لايكون إلا في الجليديين مع أن الإبصار لايحصل هناك بل عند ملتقى العصبين ، لأن المنطبع في كل واحد من الجليديين شبح آخر، وكان يلزم لو كان ذلك ابصاراً[٦] أن يصير الشيء الواحد شيئين ، فثبت أن الإبصار غير إنطباع الصورة والشبح . ومنها أنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول حقيقة الشيء في الشيء لكان ينبغي في الجماد إذا حلَّ فيه السواد أن يكون مدرِكا له .

لايقال : بأن انطباع صورة السواد غير حقيقة السواد.

لأنا نقول : إما أن يكون الإدراك هو انطباع صورة هى مثل الحقيقة المنطبعة أو ليس. والثاني يقتضي أن نجعل في العين شيئا يخالف المدرك فلا يكون[٧] ذلك ادراكًا له ، وهذا لم يذهب إليه ذاهب . والأول يقتضي لزوم ما ألزمناه .

---

(١) في الأصل : «الاعتبار» ، والمثبت هو الصواب .
(٢) في الأصل : «يمتنع» ، والمثبت هو الصواب .
(٣) في الأصل : «للرأي» .
(٤) في الأصل : «ويكون ذلك » .
(٥) هو : أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن علي الملقب بالشيخ الرئيس ، فيلسوف وطبيب ، صاحب «القانون» في الطب، و «الشفاء» في الفلسفة . توفي عام ٤٢٨ هـ/١٠٣٨ م (انظر معجم المؤلفين ٤/ ٢٠) .
(٦) في الأصل : «أي» ، والمثبت هو الصواب .
(٧) في الأصل : «فيكون» ، والمثبت أنسب للسياق .

لايقال : إنا لم نجعل مطلق حصول الشيء للشيء إدراكًا ، لكنا نقول : أن إدراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدرِكة وإذا لم يكن للجماد ذلك لم يكن مدرِكا.

ثم يقال[1] : ماتعنون بقوة الإدراك ؟ إن عنيتم به الحلول لزم الجماد وإن عنيتم به شيئا غير الحلول حصل المقصود .

لايقال : إنا لانجعل مطلق حلول الشيء في الشيء إدراكًا ، بل نقول الحلول في النفس والحلول في الجسم ، ولا إشكال أن النفس على قول من يذهب إليه مخالفة[2] للجسم ، والجسم الحي[3] أيضًا مغاير للجماد. ثم إذا كان حلول الشيء في النفس أو في الجسم إدراكا لم يلزم منه أن يكون الحلول في الجماد إدراكا .

٩٦ ب

لأنا نقول : إما أن يكون / الإدراك عبارة عن مجرد الحلول أو لابد من أمر زائد عليه، فإن كان مجرد الحلول كافيًا فذلك لايختلف بين أن يكون في النفس وبين أن يكون في الجسم أو في الجماد فقد توجه الإشكال . وإن كان لابد من أمر زائد فذلك الزائد إنما يحصل عندمايحصل في النفس أو في الجسم أو في الجسم الحي، وهو المطلوب .

لايقال : هب أنه عبارة عن الحصول والحلول في أي محل كان ولكن بشرط أن يكون واقعًا على وجه مخصوص وهو المتجرد عن المادة ، وهذا المعنى غير حاصل في حصول السواد في الجسم ، فلا[4] يلزم من حصول السواد في الجسم أن يكون الجسم مدركًا.

لأنا نقول : إن ماذكرتموه في التجرد سواء كان ذلك هو الإدراك أو شرط الإدراك فلا يخلو إما أن يكون هو انطباع صورة هى مثل الحقيقة المنطبعة أو ليس . فإن كان الأول لزم الإشكال ، ولم تنفعكم[5] التسمية بالمتجرد. وإن كان الثاني فهو المطلوب .

---

(١) في الأصل : «لايقال» . والتصحيح يتطلبه السياق .

(٢) في الأصل : «مخالف».

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) في الأصل : «ولا» .

(٥) في الأصل : ينفعكم» .

ومنها أنا إذا رأينا المرئيات[١] فإنا نجد فصلا جليا[٢] بين أن نعلم ذلك المرئي من دون رؤيتنا من أن نعلمه في حال رؤيتنا له . ولا يجوز أن نرجع هذاالفصل إلى ماذكرتم من التأثير . فإن ذلك لو كان فإنه أمر خفي وما ذكرناه فصل جلي ، وقد سبق مثل هذا الكلام . ومنها أنا[٣] نجد عند رؤية المرئي أمر غير العلم لما ذكرنا ، ونجد ذلك الأمر راجعاً منا إلى المرئي كما نجد العلم راجعاً منا إلى المعلوم . ولا يجوز أن يرجع ذلك إلى تأثيرالمدرك في الحاسة لأن التأثير صادر من المدرَك إلى[٤] الحي ، وما ذكرنا صادرٌ منا إليه ، فيجب أن يكون غير ذلك . ومنها أن الإدراك لو لم يكن غير ماذكرتم من التأثير لوجب أن يكون الفاعل للسماع هو فاعل الصوت ، فيلزم أن يرجع المدح والذم إلى فاعل المدركات دون المدرك . وهذان الوجهان الآخران ذكرهما الشيخ ركن الدين الخوارزمي رحمه الله .

٩٧ إلا أنا[٥] /نقول : إنه وإن كان على كل واحد من هذه الوجوه كلام ولكننا نوجه ماذكرنا من الأشكال على وجه لايحتاج إلى الجواب عن هذه الوجوه ، وهو أن نقول : أن هذه الصفة التي أثبتموها في الشاهد عند إدراك المدْركات ، لمَ لايجوز أن تكون ممتنعة[٦] الثبوت لغير الجسم وسواء كان < ذلك >[٧] حكمًا للمدرك على ماذهب إليه البغداديون أو حكمًا للحي على ماذهبتم إليه ؟

وما ذكرتموه من الوجوه لم يدل على نفي كونه حكما للمدرِك ، إنما دل على كونه انطاع صورة مساوية للمدرَك حتى لو كان حكما له لاعلى هذا الوصف ، فلم قلتم بأن

---

(١) غير واضحة .
(٢) غير منقوطة .
(٣) مستدركة بالهامش .
(٤) مستدركة بالهامش .
(٥) في الأصل : لأنا » .
(٦) في الأصل : ممنع» .
(٧) أضيفت ليستقيم السياق .

ذلك لايجوز ، وهب أن ذلك حكم كونه حيا ، ولكن مع هذا لم قلتم بأن ذلك لايصح على غير الجسم ؟

لايقال : بأنا نبين أن كون الواحد منا حيا يقتضي هذه الصفة ، ونبين أن الله تعالى مختص بهذه الصفة ، فيلزم أن تقتضيها له وإن لم يكن جسمًا . لأنا نقول : لانسلم أنه يمكن أن نعلم بأن كونه حيا يقتضيها قبل أن نعلم صحتها عليه . أليس أن كون الواحد منا حيا يقتضي صحة أن يشتهي وينفر[1] ويفرح ويغتم ؟ ثم أن كونه تعالى حيا[2] لم يقتض ذالك لما كان ذلك مستحيلا غلى غير الجسم . ثم ولئن سلمنا صحة ثبوتها لغير الجسم ولكن ماالدليل على صحة ثبوتها له ؟

وقوله : بأن كون الواحد منا حيا في الشاهد يقتضي ذلك .

قلنا : لانسلم . وأما ماذكر من الوجهين ، أما الوجه الأول ، قوله : بأن اليد يصح وقوع الفعل بها متى كانت من جملة الحي ، ومتى خرجت من جملة الحي بالشلل أو القطع ونحوه فإنه لايصح وقوع الفعل بها .

قلنا : هذه الطريقة ـ بعد صحتها ـ تشكك بالدوران وقد بينا فسادها . ومما يختص هاهنا أن نقول : قولكم : متى خرجت من جملة الحي ، ما تريدون بخروجها من جملة الحي ؟ تريدون خروجها من أن يقتضي صحة الإدراك بها ؟

أم تعنون بها خروجها من أن تقتضي/ صحة كون الجملة قادراً عالما ؟ أم تعنون شيئا ثالثًا ؟ فبينوه . ٩٧ ب

فإن عنيتم الأول كنتم قد عللتم الشيء بنفسه ، لأنكم قلتم : إنما لم يصح الإدراك بها لأنه لم يصح الإدراك بها . وإن عنيتم الثاني وهو خروجها من أن توجب صحة القادرية والعالمية ؟

قلنا : لانسلم بأنها خرجت من جملة الحي بهذاالتفسير .

---

(١) في الأصل: «وينفي» وهي لاتناسب السياق.

(٢) في الأصل : «تمسك» . والقراءة المثبتة أنسب للسياق .

فإن قلتم : لو لم تخرج عن ذلك لكان العلم الذي في القلب قد أوجب دخولها في حكم[1] القادر العالم .

قلنا : ولم قلتم بأن ذلك لايجوز ؟

فان قلتم : أكان ينبغي أن يصح الفعل بها ؟

قلنا : لم قلتم أنه إنما لم يصح ابتداء الفعل بها لغياب[2] الشرط وهو القدرة مع الإتصال . ثم ولئن سلمنا أنها خرجت من جملة الحي ، ولكنها خرجت أيضا من أن تكون متصلة به ، فلم[3] كان بأن يحصل ماذكرتم عليه[4] أولى ؟

لايقال : بأنا نبطل وصف الإتصال بالسفر والظفر .

لأنا نقول : لم قلتم بأن الاتصال مع الحياة ليس هو الشرط ؟

لايقال : بأنا نبطل الاتصال بما ذكرناه ، ونبطل الحياة لأن ذلك يقتضي صحة الإدراك لزيد بيد عمرو إذا كان فيها حياة .

لأنا نقول : لم قلتم بأن مجموعها ليس هو الشرط؟ ألا ترى أنكم لاتجعلون دخول اليد في جملة الحي على الإطلاق كافيا لزمكم ماألزمتم من أن يصح أن يفعل زيد بيد عمرو لأنها من جملة الحي ، بل قلتم من شرطه أن يكون من جملة كونه حيا وكذلك هاهنا .

وأما ماذكرتم من الطريقة الأخرى وهو أن المقتضى للإدراك لايخلو إما كونه حيا ، أو المدرك ، أو الحواس ، أو انتفاء الموانع . قلنا :

هذه قسمة قاصرة لاحاصرة [5]، فإنه يمكن أن يكون المؤثر أحد هذه الأقسام مع أحد هذه الأقسام ، بأن يكون شرط العلة ، أو تكون شرطه ، أو يكون[6] خارجا عن

---

(١) في الأصل : «حكمه» .

(٢) غير واضحة ، والمثبت يناسب السياق .

(٣) في الأصل : « قلتم» .

(٤) في الأصل : «عله» .

(٥) في الأصل : «حاضرة» .

(٦) في الأصل : «ناقصة » .

المجموع . اللهم إلا أن تقتنعوا بدلالة نفي الدلالة وأنها ممنوعة ولئن سلمنا الانحصار ، ولكن مالدليل على بطلانه[١] .

قوله : في إبطال زوال الموانع أنها لاتختص بالحي دون الميت ولا من به آفة فكان يجب أن يروا بأجمعهم المرئيات قلنا : لم قلتم أن الحياة ونفي الآفة ليس شرطاً/ في ذلك كما أنكم تجعلون الحياة مؤثرة بهذا الشرط ؟ ٩٨

وقولكم : بأن النفي لايؤثر في النفي . قلنا : (انكم أبطلتم ذلك حيث جعلتم العدم محلاً للتعلق في مسألة الوجود ، وقولكم : بأن الموانع كثيرة فلا يمكن أن نجعل مجموعها علة قلنا :)[٢] لانسلم . وهذا مذهب قولكم بأن مالايكون أفراده علة لايكون مجموعه علة . ثم نقول : فلم لايجوز أن يكون بعضه علة والباقي شرطا ؟

قوله : بأن ذلك لايكون أولى من العكس .

قلنا : لايكون أولى في نفسه أم عندكم إن عنيتم الأول فلا نسلم ، وإن عنيتم الثاني نسلم . ولكن لم قلتم أنكم إذا لم تعلموا ذلك فيجب ألا يكون ؟

وهذا هو الاعتراض على قولهم في إبطال أن تكون الحواس هى المقتضية للإدراك بأنها أمور كثيرة ، فلا يمكن أن يكون مجموعها علة ولا يمكن أن ‹ يكون ›[٣] بعضها علة بشرط الباقي ، لأن ذلك ليس بأولى من العكس .

وقولهم : أن الحاسة وما يرجع إليها (من التأليف والصفالة وغيره أمور راجعة إلي المحل ولا يجوز أن تحتاج [....])[٤] يرجع إلى الجملة فقد سبق الاعتراض عليه .

وقولهم : في إبطال أن الموجب هو المدرك أن ذلك يقتضي امتناع كوننا مدركين للسواد والبياض في حالة واحدة .

---

(١) في الأصل : «بطلانهما» .

(٢) العبارة المحصورة بين القوسين الهلاليين مضافة بالهامش الأيسر للمخطوطة .

(٣) أضيفت ليستقيم السياق .

(٤) العبارة بين القوسين الهلاليين مستدركة بالهامش الأيسر للمخطوطة وفى نهايتها كلمات غير واضحة لعلها «إلى ما» ثم كلمة لعلها «يرجع» وهى مكررة فى المتن .

قلنا : لانسلم .

قوله : إن ذلك ضدان فلا يوجبان إلا صفتين ضدين .

قلنا : لم قلتم أنه لايجوز أن يكون للضدين حكمان[1] غير ضدين ؟ فيكونا إما مختلفين أو مثلين ، أليس أن السواد والبياض قد أوجبا حكم صحة الرؤية وصحة المعلومية مع تماثل ذلك ؟

ثم ولئن سلمنا أن كون الواحد منا حيا يقتضي كونه مدركا ، ولكن لم يلزم أن يكون الباري تعالى مدركا ؟

فإن قال : لأن المشاركة في العلة تقتضي المشاركة في الحكم .

قلنا : هذا اثبات الحكم بالقياس ، وقد أبطلنا هذه الطريقة ، فانهاتصلح في المطالب الظنية دون المطالب اليقينية ، والذي يخصه من الاشكال هو أن نقول : لم قلتم أن كون الواحد منا حيا يشارك كونه تعالى حيا ؟.

قوله : بأن صحة القادرية والعالمية حاصل في الموضوعين .

قلنا : لم قلتم أنه يجوز أن يتحد الحكم ويختلف الموجب ، كما سبق تقرير ذلك غير مرة ؟

٩٨ ب ثم ولئن سلمنا أن صفة الحياة متحدة في الشاهد والغائب/ ولكن متى يصح قياس الغائب على الشاهد ؟ إذا وجد المقتضى للحكم مع كمال الشروط في الغائب كما كان في الشاهد، أم إذا لم يوجد ؟ (م ع)[2] فبينوا أن جميع ماكان يحتاج إليه المقتضى وهو كون الواحد منا حيا من الشروط وانتفاء الموانع نحو الحواس والقرب والبعد وزوال الحجاب حصلت في الغائب ، فإن هذه لابد منها في الشاهد، حتى لو حصلت آفة في حاسته فكيف إذا فقدت الحاسة فإنه يحصل الإدراك ؟

لايقال : بأن ذلك وإن كان شرطاً في الإدراك ولكنا نبين أن شرطهما يقتصر على الشاهد ، وهو من كان حيا بحياة دون من كان حيا لذاته .

---

(١) في الأصل : «حكما» .

(٢) انظر المقدمة .

لأنا نقول : فعلى هذا لايكون إثبات الحكم بطريق قياس الغائب على الشاهد بل يكون ابتداء كلام في بيان أن استغنائه عن الحواس وزوال الآفات وحصول سائر الشروط.

ثم نقول : فإنه إذا كان حيا لذاته ‹ لم›[1] لم يجب أن يحتاج في حصول كونه مدركا إلى ذلك ؟

قالوا : لأن الحياة هي المحتاجة إلى ذلك دون وصف كونه حيا ، لأن الحياة لها تأثير في وقوع الإدراك بها وبمحلها[2]. فلهذا لم يصح أن يدرك نائم منا حرارة ما في مما تلنا[3] وإذا وجب أن يحتاج إلى محل الحياة في الإدراك وكانت المدركات مختلفة لم يمتنع أن نحتاج إلى شيء مختلف كما أنه لما قدرنا بقدرة[4] وكانت القدرة لها تأثير في أعمالنا وأعمال محلها في الفعل لم يمتنع إذا اختلفت[5] الأفعال أن تختلف أشكاف الأعضاء الواقعة بها . ولما كان الله عز وجل قادرا لذاته استغنى عن الحواس في الإدراك.

قلنا : ماتعنون بقولكم أن الحياة لها تأثير في وقوع الإدراك بها ؟

إن عنيتم أنه يحصل بها الإدراك امتنع عليكم التوصل إلى معرفة أن الإدراك يحصل بغير الحياة للذي[6] هو صفة كونه حيا. وهذا يمنع أن يكون الله مدركا، لاستحالة الحياة عليه ، ولزم منه أن تكون الصفة الراجعة إلى الجملة ، وهو كونه مدركا، حاصلة بالحياة التي هي راجعة إلى المحل ، وبهذا انعدم أصلهم في هذه المسألة . وإن عنيتم/ 99 أن كونه حيا بحياة لأجل ذلك احتاج إلى الحواس .

قلنا : كونه حيا لأجل كونه موجبا عن الحياة ، اما أن يقتضي تغيرا عن كون الحي

---

(1) أضيفت ليستقيم السياق .

(2) في الأصل : « غير واضحة » .

(3) في الأصل : « غير واضحة » .

(4) غير واضحة .

(5) في الأصل: « اختلف» .

(6) في الأصل: «الذي» .

حيا لو لم يكن عن الحياة ، أو لايقتضي . فإن[1] اقتضى تغيرا امتنع القياس ، لأنه حينئذ يكون الواحد منا حيا ، مخالفا لكونه تعالى حيا . وإن لم يقتض[2] فكانا على سواء لزم إذا احتاج أحدهما في الإيجاب إلى شرط أن يحتاج إليه الآخر . وأن عنيتم أمرا وراء هذا فاذكروه لنتكلم عليه .

قولكم : بأنه لايصح أن يدرك نائم[3] مناحرارة في مماثلنا .

قلنا : بلى . ولكن لما قلتم أن ذلك ليس لإحتياج صفة المدرك أو صفة الحي ، أولا يكون لإحتياج الحياة ، أو يكون كل واحد من الصفة والحياة أو حاجة أحدهما محتاجاً إليه لحاجة الآخر . وأكثر مافي الباب أنا نسلم لكم ماادعيتموه من أنه لايمنع من أن يكون الحاجة لأجل الحياة ، ولكن أيضا إذا جاز أن يكون لأجل الصفة لم يكن القطع على أحدهما ، فجاز أن يحتاج إلى ذلك من[4] كان حيا لذاته .

وقوله : بأنه لم يحتج كونه[5] قادرا لذاته إلى الأعضاء ، وكذلك لايحتاج في كونه حيا لذاته إلى الحواس .

قلنا : انما قطعنا على ذات القديم تعالى لكونه قادرا لذاته استغنى عن الآلات والأعضاء ، لأن علمنا بكونه فاعلا سبق علمنا بكونه غير جسم ، فقطعنا على أنه فعل من غير آلة . وانما احتجنا إلى الآلات لما ذكرتموه . ولو سبق علمنا بأنه مدرك علمنا بأنه غير جسم ، لقطعنا أيضا بأنه لايحتاج إلى الحواس . ونحن أيضا إنما احتجنا إليها لما ذكرتم .

ثم ولئن سلمنا أنه لايحتاج إلى الحواس ، ولكن لما قلتم أنه ليست له تعالى صفة تمنع من (حصول صفة المدركية له تعالى ، ولو حصلت له صفة تمنع[6] من) ثبوت هذه الصفة

---

(١) حذفت « فان » لأنها مكررة .
(٢) في الأصل: « تقتضى» .
(٣) غير واضحة.
(٤) في الأصل : « ما» .
(٥) في الأصل : «لكونه»
(٦) مضافة في الهامش .

استحالت عليه وإن كان حيا ، كما أن الحياة مقتضية لصفة الجهل ، ثم أنه تعالى لما كان عالما لذاته منع ذلك من أن يقتضي كونه حيا صحة الجهل عليه تعالى ، فكذلك هنا[١] ، ثم هذا يعارض بما ذكره نفاة[٢] هذه الصفة على الله تعالى .

وقد ذكر من يذهب إلى اثبات صفة المدرك له تعالى أدلة أخرى ولكنها أضعف مما حكيناها فيهم فأعرضنا عن الاعتراض عليها .

٩٩ ب واعلم أن شيخنا / أبا الحسين رحمه الله اعترض على مثبتي هذه الصفة ونفاها ولم يجوِّز[٣] فيها قولا فكأنه كالمتوقف فيها . وأما شيخنا ركن الدين فقد وافق مثبتي هذه الصفة ، لكنه خالفهم في طريق اثباتها فقال :

وهذا محصول كلامه ، إن كون الحي حيا مؤثر في صفة الإدراك عند وجود الشروط، وقد حصل ذلك في حقه تعالى ، فلزم أن يكون مدركا أما بيان الأول : فلأن عند العلم يكون الحي حيا نعلم نفي استحالة صدور[٤] الادراك . وإذا وقف العلم بصحة ثبوت الادراك على ثبوت صفة الحياة فيجب أن يكون المؤثر في[٥] ذلك هو لوجهين :

أحدهما : أنا نعلم أنه لايجوز أن يقف العلم بصحة صدور الحكم على العلم بما ليس مؤثرا فيه ولا يقف على المؤثر فيه . كما أنه لاتقف صحة صدور الفعل على صفة القادر ‹ إلا إذا ›[٦] كانت صفة القادر هى المؤثر فيه دون غيرها ، وإن كان مع ذلك يحتاج إلى شروط .

والثاني : لو جوزنا أن يكون المؤثر فيه ليس كون الحي حيا بل أمراً[٧] آخر لجوزنا فيمن أسمع غيره صوتا أن يكون هو الفاعل لسماع صوته فيه ، حتي يتبع ذلك أحكام الفعل المتولد من المدح والذم .

---

(١) في الأصل « استحالة » .
(٢) في الأصل : «هنى» .
(٣) غير واضحة .
(٤) يمكن قراءتها « ثبوت» .
(٥) في الأصل : « فيه » .
(٦) أضيفت ليستقيم السياق .
(٧) في الأصل : «أمر» .

وأما بيان وجوه الشروط : فما كان من الشروط عاما في جميع الأحياء وهو وجود المدرك وذلك حاصل فيه . وما كان شرطا في حق بعض الأحياء دون بعض كالحواس وتأثر المدرك ونحوه. فان ذلك إنما يكون شرطا في الحي الذي هو جسم ولا يكون شرطا فيمن ليس بجسم ، لأن ذلك فيه محال ، وما كان محالاً لم يكن أن يجعل شرطا .

فان الشرط هو ماوقف عليه[1] تأثير المؤثر . ولا يجوز أن يقف حصول الشروط على شيء إلا يتصور حصوله .

فإذا صح أن جميع ماشرط من الشروط في الشاهد لإيجاب الحياة صفة الإدراك كلها لاتشترط في حق الحي الذي ليس بجسم إلا وجود المدرك فإن الإدراك لايعقل ‹ ..[2] › بدون المدرك ، وكان الله حيا وقدرنا على وجود المدرك ، لزم أن يكون مدركا . لأنه إذا وجد الموجب ولم يكن مانع من إيجابه ، يجب أن يكون موجبًا لحكمه .

٩٠٠ يقال : هذا الذي / ذكره شيخنا ركن الدين رحمه الله وإن[3] كان أحسن وأضبط مما ذكره من تقدمه من الشيوخ ، إلا أنه يلوح لنا عليه شيء من الاشكال نذكره لننظر فيه .

فنقول : إن أصل هذا الكلام مبني على طريقة الدوران ، وقد مر الكلام عليها .

والذي يخصه من الاشكال هى أن نقول : ماتعنون بهذا الإدراك الذي تدعون كون الحي حيا موجبا[4] له وتزعمون أن العلم الضروري حاصل بكون الحي مرجح[5] له . تعنون به أمراً مالانعلم تفصيله أم تعنون به أمرا مفصلاً ؟ .

إن عنيتم الأول لم ينتج المطلوب الذي تنازعنا فيه من الصفة المعينة ، وإن عنيتم به أمراً مفصلاً فالإشكال عليه من وجهين : أحدهما أنكم أثبتم ذلك الأمر التفصيلي باستدلال غامض[6] وقلتم : بأنا نجد عند فتح العين أمراً زائداً على العلم ومفارقا عن

---

(١) اضيفت ليستقيم السياق .
(٢) حذفت أداة الاستثناء « الا » .
(٣) في الأصل : « وإذا » .
(٤) في الأصل : « موجبًا » .
(٥) في الأصل : « مرجحًا » .
(٦) غير واضحة .

تأثير المدرك في الحاسة . إذ ذلك راجع من المدرَك إلى الحي ، وهذا الذي نجده راجع من الحي[1] إلى المدرك رجوع العلم منه إليه . وإذا كان تفصيل ذلك مستدركاً بالاستدلال فكيف يمكن أن يدعي العلم الضروري بكون الحياة موجبة أو مرجحة لهذا الأمر المفصل المعلوم بالاستدلال ؟.

والثاني : بأنا ننازعكم في تفصيل ذلك كما نازعنا الشيوخ ، وبعد التسليم نطالبكم ببيان صحته على من ليس بجسم على ماسبق تقريره على طريقة الشيوخ .

ولئن سلمنا صحة هذه الطريقة على غير الجسم ، ولكن ما الدليل على ثبوتها له ؟

قوله : أن[2] الحياة موجبه لها لأنا نعلم صحة[3] صدور الإدراك من الحياة .

قلنا : لانسلم . بيانه : وهو أنا نعرف وقوف صحة الإدراك على مجموع أمور منها الحياة ، ومنها وجود المدَرك ، ومنها الحواس، ومنها قرب المرئيات[4]، والمقابلة ، وزوال الحجاب ، والقرب المتوسط، والضياء[5] المناسب .

حتى لو فقدنا أحد هذه الأمور فإنا نعلم / استحالة ثبوت صفة الإدراك ، فكيف وأن ندعي‹ أن ›[6] العلم الضروري يوجب[7] حصوله عند وجود واحد منها مع عدم الباقي؟ ١٠٠ ب

فإما[8] أن نجعل المجموع علة لها ، أو أن نجعل واحداً[9] من غير التعيين عليه دون الباقي، وللعاكس أن يعكس ذلك ، ولابد من دليل زائد على تعيين واحد منها بالعلية دون الأخرى .

---

(١) مضافة في الهامش .
(٢) في الأصل : «قال» .
(٣) مضافة في الهامش.
(٤) في الأصل غير واضحة .
(٥) غير واضحة .
(٦) اضيفت ليستقيم السياق .
(٧) غير واضحة.
(٨) هكذا في الهامش« واما وان» .
(٩) في الأصل« واحد» .

قـولـه : بأنا إذا[١] علمنا أنه حي ، فـإنا نعلم أنـه يصح منه الإدراك على بعض الوجوه. قلنا : إن كان المراد ، على بعض الوجه ، هو أن يحصل فيه ما ذكرنا من الأمور التى[٢] يحتاج اليها فذلك أيضاً حاصل في كل واحد منا ، فإن ›...‹[٣] كل ماحصلت[٤] له الحواس فإنه يصح منه الإدراك على بعض الوجوه ، وهو أن يحصل فيه باقى الأمور كالحياة وغيرها .

قوله : بأن الجماد وإن حصلت فيه الحواس لايصح منه الإدارك .

قلنا : لأنه لابد من مجموع ماذكرنا من الأمور كالحياة وغيرها . ولئن سلمنا أن الحياة هى المقتضية للإدراك وحدها ، ولكن أى الحياة يقتضيه[٥] ؟ حياة بمعنى المزاج أم حياة بمعنى غيره ومخالف للمزاج ؟[٦]، وذلك لأن الحياة عندكم تختلف في الشاهد بالمزاج[٧] بتميزها[٨] الذي لأجله صح أن نعلم ونقدر وقوع اسم الحياة عليها باشتراك اللفظ لابالتواطؤ .

وإذا كانت[٩] الحياة بمعنى المزاج (هى المقتضية له[١٠]) ، لم يلزم من ذلك أن تكون حياته تعالى معنى (مقتضيًا له[١١]) .

لايقال : بأن المقتضى لها الحياة على الإطلاق ، وهو كل مايقتضى أن يصح أن نعلم سواء كان ذلك مزاجاً أو تميزاً مثل تميزه تعالى . لأنا نقول : نحن إنما سلمنا ثبوت صفة الإدراك للحي وكون الحي مقتضياً لها لما ذكرتم من الدلالة التي تخص الشاهد وهو أن

---

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : «الذي» .

(٣) حذفت « كان» .

(٤) في الأصل : «حصل»

(٥) في الأصل : « يقتضيها»

(٦) حذفت الرموز « م ع »

(٧) غير منقوطة .

(٨) في الأصل : «تميزه» .

(٩) في الأصل : «كان»

(١٠) هوالمقتضى لها

(١١) مقتضيه لها .

الواحد منا إذا كان بحضرته المرئي[1] يفتح عينه ثم يغمضها[2] فإنه لايختلف به الحال فيما يرجع إلى العلم ، مع أنا نجد عند فتح العين أمراً لانجده عند التغميض، فلابد من أمر . وأنكم/ أبطلتم أن يكون إثبات ذلك بحياة مخصوصة هي[3] مزاج ، فكيف يمكن أن نعلم منها حقيقة أخرى مخالفة لهذه تقتضي ذلك الأثر لما في الباب أنها شاركت هذه في تسميتها باسم الحياة . ولكن الاشتراك في الحقائق لايثبت بالاشتراك في مجرد الاسم ، وماهيتها أيضا تشتركان في اقتضائهما الحكم الواحد وهو صحة أن نعلم ونقدر. ولكن إذا كانت الحقيقتان مختلفتين فيجوز أن تكون إحداهما[4] مقتضية لحكم واحد والأخرى تكون مقتضية لحكمين فيشتركان في اقتضائهما الحكم الواحد وتفارقهاالأخرى في اقتضائهما لحكم الآخر .

101

لايقال : بأنا نعرض عن هذه الدلالة وندعي أن كل مااقتضى حكم صحة أن نعلم ونقدر يجب أن يكون أيضا مقتضياً للحكم الآخر وهو الإدراك .

لأنا نقول : لانسلم أنه يمكن أن يكون للحي على معنى التميز صفة إدراك على معنى أن تكون صفة زائدة على سائر صفاته من كونه عالماً وغيره .، ولا يمكن ادعاء الضرورة فيه ، وأن الحياة على معنى المزاج الذي في الشاهد وبكونها مقتضية لهذه الصفة أظهر لما أن الحياة معلومة بالاضطرار . وقد حصل طريق معرفة كونها مقتضية لهذا الإدراك الزائد على العلم وهو طريق الاختبار حيث بينتم أنا نفتح العين فنرى المرئي ثم نغمضها[5] فنعلمه في الحالين على سواء ، ثم نفرق بين الحالين ، فإنا نجد عند فتح العين امراً زائداً لانجده عند التغميض . ثم أبطلتم أن يكون ذلك الزائد أمراً غير الإدراك حتى صححتم به لهذه الحياة إثبات هذه / الصفة . ولم تدعو فيها العلم الضروري فكيف يمكن ادعاؤه[6] هاهنا ؟

101 ب

(١) مضافة في الهامش.
(٢) في الأصل : «غمضه» .
(٣) في الأصل : « هو » .
(٤) في الأصل : « أحدهما » .
(٥) في الأصل : « نغمضه » .
(٦) في الأصل : « ادعاؤها » .

ثم إذا ادعيتم فيها الضرورة فطالبناكم بكون الحياة موجبه لها ، (فادعيتم فيها الضرورة كنتم قد ادعيتم الضرورة في المتنازع فيه في أول المسألة وأرحتم أنفسكم من الاستدلال .

ثم ولئن سلمنا دعواكم في المقامين ، في أن الإدراك صفة زائدة على سائر الصفات ، وفي أن كونه حياً مقتض لها ولكن متى نعلم ثبوتها له تعالى ؟ إذا كان قد حصل شرط اقتضائها أم لم يحصل ؟

(م ع) فلم قلتم : أن اقتضاء كونه حياً لصفة كونه مدركاً ليس مشروطاً بشرط وقد استحال فيه تعالى فيستحيل فيه الشرط ، كما قلنا أن من شرط رؤية المرئي هو المقابلة وقد استحالت فيه تعالى فتستحيل رؤيته .

بيانه : وهو أنه يجوز أن تكون الحياة مقتضية لها[1] على الاطلاق على ماادعيتم ، ولكن بشرط الحواس ، فحيث ماحصلت[2] الحياة مع الحواس >..[3]< فقد وجد المقتضى مع الشرط ، وحيث لم توجد الحواس بل استحالت فيه كما في الحي الذي ليس بجسم فقد فات الشرط فيستحيل المشروط ..

لايقال : بأن من شرط كون الشيء شرطاً لاقتضائه المقتضى أن يكون ذلك صحيح الوجود ، فإذا استحال ، خرج من أن يكون شرطا فيه ، فيعمل المقتضى عمله بدونه.

لأنا نقول : لانسلم ذلك ، وهذا عكس ماعلم من كونه شرطاً ، لأن معنى ذلك أن هذا أمر لابد منه حتى يعمل المقتضى عمله ، ويستحيل أن يقتضي بدونه مقتضيه . ذلك أنه[4] إذا انضم وجوده إلى المقتضى حتى تم المقتضى مع الشرط < لابد[5] >أن يوجد الحكم ، وإذا صح وجوده صح أن يؤثر المقتضى ، وإذا استحال وجوده وكان أمراً لابد عنه أن يستحيل صدور الأمر من المقتضى . كما أن علمنا أن الداعي شرط القادر

---

(١) في الأصل : « أما » .
(٢) في الأصل : « حصل » .
(٣) حذفت كلمة غير واضحة مضافة فوق السطر .
(٤) في الأصل : « أم » .
(٥) أضيفت ليستقيم السياق .

في ايجاد الفعل ، ثم استحال الداعي في حقه تعالى إلى القبيح وهو/ الجهل والحاجة ١٠٢
فلم نقل أنه يخرج عن كونه شرطًا فيكون تعالى فاعلاً للقبيح بدونه ، بل قلنا: لما استحال في حقه تعالى ماهو شرط فعله[١] للقبيح وهو الجهل والحاجة استحال منه فعل القبيح . وكذا الحياة لما كانت مؤثرة [٢] في الالتذاذ والألم وصحتهما بشرط الشهوة والنفرة ثم لما استحال ذلك عليه تعالى استحال عليه اللذة والألم ، ولا يصح عليه ذلك بدونهما .

وفي الأمثلة كثرة . وكان[٣] هذا الأصل مهملا[٤] . ثم صار أساسا ثم في مسائل . أما إذا عرفنا أن شيئا كذا لابد منه في ثبوت الحكم ثم عرفنا استحالة وجوده فإنا نستدل على استحالة وجود ذلك الشيء لاستحالة وجود مالابد منه في وجوده .

والأولى عندي في هذه المسألة أن نتمسك بالدلائل السمعية ، وهذه مسألة لايحتاج في معرفتها إلى معرفة الحكمة بل يمكن معرفة الحكم بدونها . فيعلم أنه تعالى صادق فيما يخبر عنه ، وهو[٥] أخبر في عدة مواضع أنه سميع بصير، وقال . «اني معكما أسمع وأرى»[٦] وقال ‹ قد › : « سمع الله قول التي تجادلك في زوجها »[٧] إلى غير ذلك . فصح أنه سميع بصير . وقد قرر هذه الدلالة شيخنا ركن الدين في المعتمد والفائق . والتمسك بها أسهل وأسلم .

والله أعلم .

---

(١) في الأصل غير واضحة .
(٢) في الأصل : « كان مؤثرا » .
(٣) في الأصل ناقصة .
(٤) في الأصل : « مهل » .
(٥) في الأصل : « وهذا » .
(٦) سورة ٢٠/٤٦.
(٧) سورة ٥٨/١ (اضيفت «قد» لأنها ساقطة من الأصل) .

فصل في كونه تعالى مريداً

اتفق المسلمون في وصفه تعالى بأنه مريد ولكن اختلفوا في فائدته . فذهب أبو الهذيل والنظام والجاحظ وأبو القاسم البلخي وشيخنا ركن الدين رحمهم الله إلى أنه لا للإرادة والكراهه[1] شاهداً وغائبًا ، إلا الداعي أو الصارف ، وذلك في الشاهد هو العلم أو الإعتقاد أو الظن لاشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة إما راجعة إلى الفاعل أو إلى غيره ، ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن / لم يكن الداعي في حقه والصارف إلا العلم باشتمال الفعل على المصلحة أو[2] المفسدة إلى غيره . ١٠٢ ب

وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه سلم كون الإرادة زائدة على الداعي في الشاهد دون الغائب ، وذهب أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وجمهور أهل السنة إلى إثبات صفة له تعالى زائدة على الداعي والصارف ، وقالوا : هي التي لأجلها تتخصص الأفعال بوقت دون وقت، ومقدارٍ دون مقدار ، وبوجه دون وجه ، وأنه لما أراد إيجاد العالم في الوقت الذي أوجده فيه ، وبذلك المقدار ، وبكونه إحسانًا إلى العباد كان ذلك، ولو لم يكن أرادها ذلك لم يكن ، وكذا هذا في حق الواحد منا إذا سجد وأراد السجود أن يكون لله تعالى كان لله ، ولو أراد أن يكون للصنم كان للصنم ولو أخبر أن زيداً في الدار فالخبرية إرادة كون خبره خبراً عنه ، وكذا[3] هذا في سائر أفعاله .

ثم إنهم بعد اتفاقهم في هذا الأمر الزائد إختلفوا في كيفيته ، فذهب بعضهم إلى أنه تعالى مريداً لذاته وهو النجار[4] ، وذهب بعضهم إلى أنه مريد بإرادة قديمة وهو الأشعري ، وذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أنه تتجدد له صفة « مريدية » لم تكن له من قبل . ثم إن لهم أصلاً آخر وهو أن الصفة المتجددة لاتثبت إلا لمعنى ، كما سبق تقريره في مسألة الأكوان ، وبينا في تلك المسألة بطلانه ، فيقولون لأجل ذلك : إن هذه

---

(١) مستدركه بالهامش.

(٢) في الأصل : « و »

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي، المعروف بالنجار من متكلمي المجبرة . توفى حوالي عام ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م (انظر: البغدادي هدية العارفين١/ ٣٠٣-٣٠٤، الفهرست لابن النديم١/ ٧٩) .

الصفة لاتثبت إلا لمعنى ويسمون‹هذا›[1] المعنى إرادة ، ويقولون بأن تلك الإرادة توجد فينا ، ثم إنهما مع تماثلهما[2] يستحيل في أحدهما أن توجد في محل ويستحيل في أحدهما أن توجد إلا في محل . ويقولون أنها عرض كسائر الأعراض ، ويحيلون في جميع الأعراض أن يُوجد ›..‹[3] شيء منها إلا في محل ، ويحيلون في هذا العرض أن يوجد في محل . ولهم وجوه ضعيفة في الفرق بين هذه الإرادة وبين سائر الإرادات التي تماثلها وبينها وبين سائر الأعراض/ التي نشير إليها من بعد . ثم إنا ندل على بطلان ماذهب إليه أبو هاشم من الإرادة ، وهو مازعم أن الله تعالى يحدث أمراً يتعلق بالفعل في وقت مخصوص على وجه مخصوص ، فيصير ذلك الفعل لأجل ذلك أخص من غيره من الأفعال في ذلك الوقت دون غيره من الأوقات ، وعلى ذلك الوجه دون غيره من الوجوه ويسمي ذلك إرادة . ١٠٣

فنقول : إما أن تكون تلك الإرادة تابعة للداعي أو لاتكون ، والقسمان باطلان .

والقول بالإرادة باطل ، ونعني بكون الإرادة تابعة للداعي ألا تتعلق بالفعل إلا والداعي أيضاً يتعلق به . أما بيان أنه لايجوز أن تكون تابعة للداعي فلوجهين :

أحدهما : أن الفعل الذي تتعلق به الإرادة يتعلق به القادر على وجه يصح منه أن يوجده ويصح منه ألا يوجده ، ويصح منه أن يوجد ضده أو غيره من الأفعال بدلاً منه . وإذا استوى الأمران منه على السواء فلابد في وجود أحدهما ›...‹[4] دون الأخر من أمر كما بيناه ، ثم ذلك الأمر المرجح لابد أن يكون إما الداعي أو يكون معه الداعي . لأنه لو لم يكن له داعٍ ، وصار مؤثراً في الفعل بدون الداعي لم يكن قادراً ، بل كان موجبًا ، وأن الفرق بين القادر والموجب أن من[5] كان مؤثرا في الفعل مع الشعور بوجه

---

(١) أضيفت ليستقيم السياق.

(٢) عائدة على الصفة والمعنى .

(٣) حذف حرف « في » .

(٤) حذفت « منه » .

(٥) مستدركة بالهامش.

المصلحة ، وماله فيه من المصلحة كان هو القادر ، ومن كان مؤثراً فيه لمرجحٍ آخر من غير شعور بصدور ذلك الأثر وكونه مصلحة ونافعًا كان موجبًا . وقد قامت الدلالة على كونه تعالى قادراً بهذاالتفسير فصح أنه لابد من الداعي .

والوجه الثاني : أنه تعالى إذا أحدث الإرادة مع صحة أن يحدث إرادة أخرى متعلقة بضد ماتتعلق به الإرادة الأخرى ولابد لذلك أيضًا من مرجح ، ولو كان المرجح إرادة أخرى لتسلسل إلى غير غاية ، وأنه محال ، ولابد أن يكون المرجح هو علمه بكون الإرادة المتعلقة بهذا الفعل أولى لبطلان مرجح ثالث بالاتفاق ، وهذا هو الداعي .

١٠٣ ب وعلمه بأولوية إرادة الفعل الفلاني تتضمن العلم / بكون ذلك الفعل مصلحة وأولى ، فصح بهذين[1] الوجهين أنه لابد من الداعي .

وأما القسم الثاني : وهو أن تكون الإرادة تابعة للداعي فهو أيضًا باطل ، لأنه إذا كان الداعي كافيًا في الترجيح كما أن الإرادة عندكم كافية في الترجيح ، فلو جمعنا بينهما كان في ذلك اجتماع المؤثرين المستقلين في إفادة أثر واحد ، وأنه باطل خصوصًا على أصل المشايخ في إمتناع مقدور(بين قادرين[2])

وأما بيان أنه على تقدير الصحة فالمقصود حاصل بذلك ، لأن الغرض أن نبين أن الإرادة التي يذهبون إليها ليس يمكن أن تكون تابعة للداعي أو لاتكون . والقسمان باطلان فلا نسلم .

قوله : في إبطال ألا تكون تابعة للداعي أن الفعل الذي تتعلق به الإرادة يتعلق به القادر ولابد للقادر في إختيار أحد مقدوريه من داعٍ ، فلا نسلم ، أليس أن الساهي والنائم يصح منه ذلك من غير فعل ولا مرجحٍ أصلاً ؟

ولئن سلمنا أنه لابد من أمرٍ مرجحٍ ، ولكن لمَ قلتم بأنه لايجوز أن يكون المرجح غير الداعي .

---

(١) في الأصل : « بهذا » .

(٢) كذا في الأصل ويفضل قراءتها « لقادرين » .

قوله : بأن الفرق بين القادر والموجب إنما يتحقق بكون الداعي مرجحًا للقادر .

قلنا : لانسلم . ولمَ لايجوز أن تكون الإرادة هى المرجحة فيكون الموجب هو الذي يرجح حصول أثره من غير إرادة والقادر هو الذي يرجح منه حصول الفعل بالإرادة .

وقولكم في الوجه الثاني : أنه لابد من الداعي إلى إرادة أحد الفعلين .

قلنا : إنما يحتاج إلى داعي الإرادة لو لم يكن الداعي إلى الفعل كافيًا في ‹ أن[1] › تحصل إرادة هذا الفعل الذي يتعلق به الداعي ، ونحن لانثبت الإرادة إلا تبعًا / ١٠٤ للداعي. ثم ولئن سلمنا حصول الذي يتعلق به الداعي(ونحن لانثبت الإرادة إلا تبعًا للداعي ، ولئن[2] سلمنا حصول الداعي)[3] إلى الفعل ولكن[4] لم قلتم بأنه لايجوز أن يكون مريداً لما يتعلق به الداعي ؟

قوله بأنه يؤدي إلى إجتماع مؤثرين مستقلين في إفادة أثر واحد .

قلنا : الإشكال على هذا من وجهين ، أحدهما : أن نقول: لم لايجوز أن يجتمع مؤثران على مؤثر واحد ؟ ألستم أنتم جوزتم ‹ ذلك›[5] في القادرين ؟ ونحن وإن منعنا منه في القادرين ولكنا جوزناه في المؤثرين . أليس إنا لو قدرنا اعتمادين ، كل واحد منهما مؤثر في حصول الحركة ، فإن عند ذلك إذا حصل لم تكن إحالة وجوده إلى أحدهما أولى من الآخر ؟ فيلزم من ذلك أن يكون كل منهما مؤثراًفيه[6] ؟

وكذلك ذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في بيان جواز ذلك أنا لو قدرنا حجراً في كف قادر[7] اعتمد على ظاهر كفه قادر آخر ، ودفعاه . أو قدرنا جوهراً ملتصقًا بكف قادرين دفعه أحدهما حال ماجذبه الآخر وحصل لكل واحد منهما من الاعتماد ماينبغي

---

(١) أضيفت ليكتمل المعنى .
(٢) في الأصل : « لأن » .
(٣) مستدركة بالهامش .
(٤) غير واضحة .
(٥) أضيفت ليكتمل المعنى .
(٦) لايفهم من ذلك أن كلاهما مؤثر في الفعل ولكن أحدهما دون تعيين (؟)
(٧) في الأصل : « قادراً »

في حصول الحركة فحصلت الحركة ، فإما أن يقال أن المؤثر أحدهما ، وهذا باطل لعدم الأولية ، أو مؤثر في نصف أحدهما والآخر في نصف ، وذلك باطل لعدم التجزء ولفقد الأولية ، فلزم أن يكون كل واحد منهما مؤثراً فيه . وكذلك الداعيان إذا حصلا في الفعل كل واحد منهما مستقل في الترجيح . وكذلك إذا قهقه المتيمم في صلاته حال مارأى الماء وأحدث فإنقضى باقي مسحه ، وسقطت عنه الخبابة (؟)[1] للبئر(؟)[2] ووطئ النجاسة . فإن حكم إنتقاض الطهارة يكون مضافًا إلى كل واحد منهما .

والإشكال الثاني : أنا إن سلمنا امتناع ذلك في أثر المؤثرين أليس أنا لو قدّرنا داعيين[3] في حصول الفعل ، وكل واحد منهما مستقل في الترجيح فإنه يحصل الرجحان بهما ، فإذا لم يمتنع ، لمَ قلتم يمتنع هاهنا ؟.

ثم هذا يعارَض بما ذكرناه من الأدلة المقتضية للإرادة على مانفصله من بعد .

١٠٤ ب والجواب / الكلام على ماذكرناه أنه تعالى لو حصلت له إرادة زائدة على الداعي فلا يخلو إما أن تكون تابعة للداعي أو لاتكون. وكونها غير تابعة للداعي باطل لما ذكرناه وكذلك كونهاتابعة (و)[4] على تقدير الصحة والمقصود حاصل .

قوله : لانسلم بأن القادر إذا استوى منه الأمران فإنه يحتاج إلى مرجح .

قلنا : لما سبق تقريره غير مرة ، وإن وقوع الممكن لا لأمرٍ محال . وأما الساهي والنائم فلا نسلم أنهما يعقلان[5] لا لداعٍ . ولئن سلمنا أن ماحصل منهما فإنما يحصل باعتبار القدرة لا باعتبار طبع المحل كما[6] في سائر مايحصل في البنية من العوارض الطبيعية.

قوله : لمَ قلتم بأن ذلك المرجح هو الداعي ؟ ولمَ لايجوز أن يكون هو[7] الإرادة ؟

---

(١) غير واضحة ، وقد تكون من «الخُبّ» وهي قطعة من القماش تعصب بها اليد (انظر المعجم الوسيط) .
(٢) غير واضحة .
(٣) في الأصل : « داعين » .
(٤) كذا في الأصل ، ويفضل حذفها .
(٥) مستدركة بالهامش.
(٦) مستدركة بالهامش .
(٧) في الأصل : « هي » .

قلنا : لما ذكرنا من الفرق بين الموجب والقادر . فإن من كان مؤثراً باعتبار ماعنده من الأولية لاختياره سواء كان ذلك[1] ظنًا أو اعتقاداً أو علمًا فهو القادر ، وما حصل منه الأثر من غير شعور له به الأمر اقتضى حصوله فإنه يكون موجبًا ، وقد دلت الدلالة على وجود قادرٍ حاله ماذكرناه ، وقد بطل[2] في حقه أن يكون الداعي ظنًا أو اعتقاداً ، فصحّ أن داعيه هو العلم بكونه مصلحة ونافعًا .

وأما الإرادة فإن عني بها الداعي الخالص أو المترجح[3] فصحيح ، وهو الذي نذهب إليه .

وإن عنى بالإرادة أمراً ليس فيه شعور بالفعل وبكونه مصلحة فقد بينا أن ذلك لايصلح مرجحًا للقادر .

وأما قوله على الوجه الثاني : لم لايجوز أن يكون داعيه إلى الفعل الذي تتعلق به الإرادة كافٍ[4] في ترجيح إيجاد تلك الإرادة .

قلنا : إن الغرض أن لايتحقق وجود إرادة من القادر إلا وللقادر داعٍ إلى الفعل الذي تتعلق به الإرادة ، وقد سلمتموه بهذا الطريق فقد حصل المطلوب .

وهذا كلام قد ساعد عليه فرق أهل العدل أنه لايجوز أن يريد الله تعالى فعلاً إلا وأن يكون / قد علم أن إرادة هذا الفعل أصلح وأنفع من غيره ، فصح مادعينا أنه لابد من الداعي له تعالى في ذلك الفعل الذي يدعون فيه الإرادة . ١٠٥

قوله : لمَ قلتم بأنه لايجوز أن تجتمع الإرادة مع الداعي ؟

قلنا : إنا نبين إمتناع ذلك ، ونبين مع تسليم صحته أن المطلوب حاصل

أما بيان إمتناعه فلأن أحد المؤثرين المستقلين في التأثير لكونه مؤثراً يحتاج إليه التأثير ، ولأن الممكن يحتاج إلى مؤثر ، ولكونه مستقلاً وكافيًا يستغنى به عن غيره .

---

(١) مستدركه فوق السطر.

(٢) غير واضحة .

(٣) كذا في الأصل، وقراءتها «المرجح» أنسب للسياق.

(٤) كذا في الأصل : كافيه.

وإذا كان المؤثر الآخر[1] كذلك يلزم أن يكون محتاجًا إلى كل واحد منهما مع استغنائه عن كل واحد منهما وأنه محال . وعلى[2] هذا التشبيه نقول في المقدور بين القادرين أنه يصح ذلك منهما على البدل لا على الجمع ويمنع وجود إعتمادين مستقلين في التأثير، وأن الموجود من كل واحد من القادرين في تحريك الجوهر جزء من الاعتماد مجموعهما تمام المؤثر لا كل واحد منهما، ولهذا يخف[3] حمل الثقيل على القادرين ويثقل على القادر إذا إنفرد به ، ولو كان كل واحد منهما فاعلاً (لتمام مابه)[4] يتحرك لما افترق[5] الحال .

وأما بيان أن المقصود مع تسليم الصحة حاصل فلأنه لما ثبت الداعي إلى الفعل وأنه مستقل في الترجيح . ولهذا لو امتنع عندكم عن الإرادة فإن الداعي الذي به[6] يكون كافيا في الترجيح كان كافيًا في تحصيل الإرادة عندكم ، بل لو اجتمعا وكانت الإرادة بخلاف الداعي نحو ماإذا وقف على شفير جهنم وعلى ماله من المضرة فيه ، وخلقت فيه إرادة الدخول فإنه لأجل علمه بالمضرة لايدخلها ، وإذا ثبت أن الداعي أمر مستقل في الترجيح تبين في أن ماوراءه[7] غير محتاج إليه في الترجيح ، وهذا هو المطلوب، وقد حل بهم العرض[8].

وأما أصحابنا البغداديون فقد احتجوا لإبطال صفة المريد له تعالى بوجوه أقواها قولهم: لو كان تعالى مريداً لكان إما أن يكون مريداً لذاته أو بإرادة قديمة أو بإرادة حادثة . والأقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بكونه مريداً .

١٠٥ب وإنما قلنا أنه يستحيل كونه مريداً لذاته لأنه / لو كان كذلك لوجب أن يريد كل

---

(١) مستدركة بالهامش.

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) في الأصل : « يحلف »

(٤) كلمتان غير واضحتان والمثبت هو أقرب القراءات للرسم والسياق.

(٥) غير واضحة .

(٦) مصححة بالهامش ، وفي المتن « له » .

(٧) كلمة غير واضحة ، والمثبت هو أقرب قراءة للرسم وإن كان المعنى غير مستقيم .

(٨) كذا في الأصل ، وهى عبارة زائدة وغير واضحة المعنى.

مايصح لله بمثل ماذكرناه في شيوع كونه تعالى عالمًا لذاته ، وذلك لأن المرادات كما كانت مشتركة في صحة أن يريدها كل مريد ، وإذا اقتضت الذات مريدية بعضها وجب أن تقتضي مريدية الباقي .

وأما بيان استحالة كونه مريداً لكل المرادات فأمور ثلاثة :

أحدهما : أن زيداً إذا أراد حياة إنسان، وعمراً يريد موته فلو كان الله تعالى مريداً لكل المرادات لزم أن يكون مريداً لموته وحياته معًا وأنه محال .

الثاني : أن الأشياء التي يصح أن تراد لانهاية لها لأنه لاوقت يفرض ثبوت العالم فيه إلا ويصح أن يراد حدوثه قبل ذلك الوقت ، ولا حد يصح حدوث العالم عليه إلا ويصح أن يراد ماهو أزيد من ذلك فيلزم منه ألا يكون للعالم أول ونهايه، وذلك محال .

الثالث : أنه يلزم أن يحصل لنا كل مانريده ونتمناه ، وأنه باطل . فثبت أنه لايمكن أن يكون الله تعالى مريداً لذاته ، ولهذا الدليل أيضًا[1] يبطل كونه مريداً بإرادة قديمة، لأنه ليس تعلق الإرادة القديمة ببعض المرادات أولى من البعض ، وحينئذ يلزم المحالات المذكورة .

وأما أنه يستحيل أن يكون مريداً بإرادة حادثة ، فلوجهين :

أحدهما : أن تلك الإرادة الحادثة يكون حدوثها مختصا بوقت مع جواز حدوثها قبل ذلك الوقت أو بعده ، فيلزم من إختصاصها بذلك الوقت إحتياجها إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل لا يقال هذا التسلسل غير لازم لوجهين :

أحدهما : أن الواحد منا لايريد فعله إلا بإرادة حادثة ، ولا يجب[2] أن يريد إرادته وإلا أدى إلى التسلسل لا إلى نهاية ، وإذا ثبت ذلك فقولنا فيه تعالى مثل قولنا في الشاهد .

والثاني : أن القادر/ إنما وجب أن يريد فعل الحادث لالكونه حادثًا كيف كان حتى ١٠٦

---

(١) مستدركه بالهامش.

(٢) هكذا في النص والأفضل « ولا يجوز » .

يلزم احتياج كل حادث إلى إرادة بل لأنه مقصود بالداعي وليس كذلك الإرادة .

لأنا نقول : أما الأول فباطل لأنا نمنع الإرادة التي تذهبون إليها شاهداً وغائبًا على ماسبق بيانه . ولو سلمنا على قول أبي الحسين رحمه الله فرقنا بين الموضعين على ماسيأتي بيانه عند الاعتراض عليهم على طريقة القياس .

وأما الثاني : فباطل أيضًا‹ لوجهين ، الأول›[1] لما ذكرتم من الداعي الذي يدعو إلى الإرادة معًا إما أن يكون كافيًا في ترجيح الفعل أو لايكون كافيًا . فإن كان كافيًا إنسد عليكم طريق إثبات الإرادة ، وإن لم يكن كافيًا فلابد من مرجح آخر لما بينا ويلزم التسلسل .

والثاني : أن تلك الإرادة لو حدثت فإما أن تحدث في محل أو لا في محل ، فإن حدثت في محل فذلك المحل لايخلو إما أن يكون ذاته تعالى أو غيره ، وإن كان غيره فلا يخلو إما أن يكون حيًا أو لايكون ، والأقسام كلها باطلة ، فبطل القول بالإرادة .

وأما أنه لايجوز أن يحدث في ذات الله تعالى ، فإن كونه تعالى محلاً للحوادث باطل بالإتفاق في الدلائل التي تذكر في مواضعها . وأما أنه لايجوز أن يكون حيًا غيره لأنه يكون اختص به فيكون ذلك الحي مريداً بها دون غيره . وأما أنه لايجوز أن يكون غير حيٍ فلأن[2] الجماد لايكون محلاً للإدارة كما لا يكون محلاً للعلم ، بل لو كان حيًا ولم يكن مبنيًا بنية مخصوصة كالقلبيه فإنه لايكون محلاً فكيف إذا لم يكن حيًا أصلاً . وأما أنه لايجوز أن يحدث لافي محل فلوجوه ثلاثة :

أحدها : أنه لو كانت إرادته حادثة لله تعالى ، وهو تعالى متصفًا بها صار ذاته محلاً ، للحوادث ، إذ لايتقرر في العقل مفهوم لكون ذاته المستغنية عن المحل والجهة محلاً للحوادث / إلا كونه متصفًا بالحوادث . فالدليل الذي منع من[3] كونه محلاً للحوادث يمنع من كونه متصفًا بها . ١٠٦ ب

(١) أضيفت هاتان الكلمتان لأن السياق يتطلبهما ، ولعلهما سقطتا من الناسخ .
(٢) في الأصل : « لأن» .
(٣) مستدركة فوق السطر.

الثاني : أن اقتضاء هذه الإرادة صفة المريدية للحي إما أن يتوقف على اختصاصها لذلك الحي أو لايتوقف ، فإن توقف وجب أن لايقتضي صفة المريدية لذاته تعالى لعدم الإختصاص، وإن لم يتوقف وجب أن أحد الأمرين إما أن لايقتضي صفة ما لأحد من الأحياء أو يقتضي ذلك للجميع[1] ، إذ ليس لها من الإختصاص بأحد من الأحياء ماليس مع الآخر ، فلما لم يقتض[2] ذلك لأحد من الأحياء وجب ألا يقتضى ذلك له تعالى .

الثالث : إن وجود الإرادة لافي محل محال ، ولو جاز ذلك فيها لجاز في سائر الأعراض . وخصوصاً إذا كانت إرادته مثلاً لما في قلبنا من الإرادة لتعلق كل واحد منهما بمرادٍ واحد من وجهٍ واحدٍ لأن المثلين يجب إتفاقهما في أحكامهما الذاتية .

وأجابوا عن سؤال الإختصاص بوجهين ، أحدهما : أن الإرادة موجودة حسب وجوده تعالى ، وأن كل واحد منهما لافي محل ولا في جهة بخلاف غيره من الأحياء وكانت مختصه . الثاني : أن هذه[3] الإرادة لايصح أن توجب حكمها لغيره من الأحياء ،لأن الإرادة الموجبة حكمها لغيره من الأحياء هى الموجودة في أبعاضهم ، وما ليس في أبعاضهم مستحيل أن يوجب حكمها لهم ، ولما إنقطع حكم هذه الإرادة عن غيره تعالى فقد اختصت به تعالى ، وذلك أن الاختصاص إنما يراد لتوجب العلة حكمها لمحل دون محل أو حي دون حي ، فإذا إستحال ثبوت تلك العلة (إلالمحل[4]) أوحي واحدٍ فقد ثبت لها منه الإختصاص به ماليس من الإختصاصات أبلغ منه فصح أن هذه الإرادة مختصة به تعالى فلذلك صح أن توجب حكمها له تعالى دون غيره .

قلنا : أما الأول : فنقول : إن الإرادة إما أن /..><[5] تحتاج لإقتضائها صفة المريد ١٠٧

---

(١) في الأصل : « فذلك الجميع »

(٢) في الأصل : « يقتضي»

(٣) بمستدركة بالهامش.

(٤) في الأصل :«لا لمحل »والتصحيح المثبت يتطلبه السياق.

(٥) حذفت « أن» لأنها مكرره..

إلى الحي إلى الحلول في بعض منه أو لاتحتاج فإن كانت تحتاج وقد إستحال ذلك في ذات الله تعالى وجب أن يستحيل إقتضاؤها صفة المريد له . وإن لم تحتج كانت الإرادة في ذاتها وفي اقتضائها صفة المريد غنية عن المحل . وكان الأحياء كلهم قابلين لصفة المريد، كانت نسبة الإرادة إلى كل الأحياء نسبة واحدة . وأما كون بعض المريدين في المحل أو الجهة ، والبعض لافي محل ولا في جهة. فلما لم يكن ذلك معتبراً في ذات المؤثر، ولا في مؤثريته ، ولا في ذات القابل ، ولا في قابليته ، إستحال أن يختلف بسبب ذلك الحكم اقتضاء الإرادة .

وأما عذرهم الثاني : وهو أن الإرادة لايصح أن توجب حكمها لغيره من الأحياء فاختصت به . قلنا : إن وجه الإختصاص بالعلل لابد من أن يكون أمراً زائداً على ثبوت حكم تلك العلة للمعلل[1] المخصوص لأنه متى لم يكن كذلك لم يندفع سؤال السائل بأنه لمَ أوجبت حكمها لذلك المخصوص دون غيره ؟ فهل يثبتون الإرادة الموجودة لافي محل وجهًامع القديم تعالى لايجعل لها مع غيره من الأحياء حتى يقولوا بأنها في إقتضاء حكمها له تعالى كانت أولى لذلك الوجه من غيره من الأحياء أم لا ؟

ولئن قلتم لا ألزمكم سؤال السائل ، وإن قلتم نعم ، فبينوا ذلك الوجه .

وقولهم بأن الوجه في ذلك هو أن هذه الإرادة لايصح أن توجب حكمًا للحي (منا قلنا إنما لم يصح أن توجب حكمها للحي منا)[2] لعدم اختصاصها بنا ، فإذا لم يذكروا لها وجهًا لأجله تختص بالقديم لم يصح أن توجب حكمها للقديم أيضًا كما لاتوجب للحي منا.

ونقول : إذا لم يختص (به)[3] بالقديم تعالى ولم يختص بالحي[4] ، منا فإما أن

---

(١) كذا في الأصل : والصواب« للمعلل» .
(٢) مستدركة بالهامش.
(٣) زائدة وحذفها لايضر بالمعنى .
(٤) مستدركة بالهامش.

لاتوجب حكمها لحي من الأحياء أو توجبها[1] للكل وإلا فلم يوجَب ذلك لبعض دون البعض مع عدم الإختصاص .

وذكر شيخنا ركن الدين رحمه الله أن الشيخ علي بن أبي القاسم الأستراباذي[2] أجاب فيما دار بيني وبينه من المكاتبه ، فقال : أنه لايحتاج في اختصاص العلة بالمعلل لتوجب الحكم له لأن الصفة المقتضاه كافية في الإيجاب، وإنما يحتاج إلى اختصاص العلة بالمعلل لئلا تُوجَبَ/أحكام[3] كثيرة لمعللات كثيرة . فالإرادة الموجودة لافي محل وإن لم تكن مختصة به تعالى إلا أنها توجب كونه مريداً لصفتها المقتضاه ، وذلك كاف في الإيجاب .

١٠٧ ب

قال : قلت له في الاعتراض على كلامه أفتصح[4] أن توجب العلة الواحدة معلولات كثيرة أم يستحيل ذلك ؟ . إن قلت يستحيل ذلك فيها ، قيل لك فإذن[5] لاحاجة إلى إختصاص العلة بالمعلل لما ذكرته ، وتوجه إليك السؤال بأنه لِمَ أوجبت هذه الإرادة حكمها للقديم تعالى دون الحي منا، (لأنها لا اختصاص لها به تعالى دون الحي منا[6]) فإن قلت : يصح أن توجب العلة للإرادة الواحدة معلولات كثيرة لعلات كثيرة عند فقد الاختصاص بعضها دون بعض . قيل لك : وهذه الإرادة لا اختصاص لها بالقديم دون الأحياء منا ، فلزمك أن توجب حكمها للجميع لأن الاختصاص مفقود، فاعتذر وقال : إنما لم توجب حكمها للجميع لتعذرها من جهة الحكم . فقلت له : في الاعتراض على كلامه بأن التعذر عن جهة[7] الحكم هاهنا هو أنه يستحيل أن يتفق حيَّان في إرادة شيء

---

(١) كذا في الأصل : والصواب : « توجبه » لأنها تعود على الحكم.

(٢) لم أعثر في كتب التراجم على هذا الاسم الذي لابد أن يكون صاحبه كان معاصراً لركن الدين محمود بن الملاحي(ت٥٣٦هـ) . وأقرب ترجمة وجدتها لصاحب هذا الاسم في كتاب هدية العارفين ج٥ ص ٦٩٩ وفيها أنه توفي عام ٥٦٥هـ فقد يكون بذلك معاصراً لركن الدين . (انظر أيضا المقدمة وثبت الأعلام بنهاية الكتاب) .

(٣) كذا في المتن ، وقد استدركها الناسخ بعلامة النصب فوق السطر (إحكاماً) وهو خطأ ، لأن الجملة مبنية للمجهول.

(٤) كذا في الأصل : والصواب: « أفيصح»

(٥) في الأصل : « فإذا » .

(٦) مضافة بالهامش.

(٧) هكذا في الأصل : والصواب « بجهة... » .

واحد على جهة الوجوب وهذا التعدد[1] مفقود . فإذا أوجبت هذه الإرادة للحي الواحد منا فالسؤال[2] متوجه بأنها لِمَ أوجبت حكمها للقديم دون الحي منا ؟ وأيضًا إذا استحال ثبوت حكمها (للحي إستحال أن توجب حكمها للقديم دون الحي منا لفقد الاختصاص بأحدهما ‹ و ›[3] استحال وجودها)[4] لافي محل ، لأن استحالة حكم العلة يقتضي إستحالة وجودالعلة عند شيوخنا . فصح أنه إذا لم يمكن ذكر وجه[5] اختصاص هذه الإراة بالقديم تعالى بطل إثباتها لافي محل . وأجابوا عن لزوم جواز سائر الأعراض لافي محل لو جاز وجود إرادة لافي محل . فقالوا : قولكم بأن وجود عرض لافي محل محال . أما أن يدعوا أن ذلك معلوم بالضرورة فهو باطل لأن الأعراض تعلم بإستدلال فكيف نعلم أحكامها بالضرورة ؟.

وأما أن يدعوا ذلك باستدلال فما الدليل عليه ؟ فإن إدعيتم توافق المتكلمين في حد العرض بأنه هو الذي يوجد في المحل ، منعنا ذلك وذكرنا له حداً آخر كما بينا في مسألة الحدوث ، فإن قستم[6] قسم الإرادة على سائر الأعراض في استحالة وجودها لافي محل/ طالبناكم بالعلة الجامعة . فإن قلتم بأن ذلك هو كونه عرضًا وما أشبه ذلك من الصفات التي تعم الكل ، منعنا ذلك ، ثم بينا الفرق بين الإرادة وبين سائر الأعراض. وذلك أن الأعراض غير الإرادة إما أن تختص بالحي أو بالمحل ، والذي يختص بالحي هو العلم والقدرة والنظر . وأما الذي يختص بالمحل فكالألوان والطعوم والأصوات وغيرها . ١٠٨

فأما العلم من القسم الأول فالوجه الذي لأجله قلنا بأنه لايصح وجوده لا في محل وأنه

---

(١) هكذا ويمكن قراءتها « التعذر » إلا أن المثبت هو الأنسب إلى السياق.
(٢) غير واضحة.
(٣) أضيفت لأن السياق يتطلبها .
(٤) مضافة بالهامش.
(٥) في الأصل : « وحد » .
(٦) في الأصل : « قسمتم » .

لو صح وجوده لافي محل لصح وجود ضده وهو الجهل لافي محل ، ثم كان يؤدي ذلك إلى أقسام كلها فاسدة . وذلك لأنه إذا كان ضداً في الجنس له كان يلزم أن يكون ضداً له في التحقيق ، إذ لو جاز ألا يكون ضداً له في التحقيق لجاز ذلك في الكون ، فلو جاز ذلك فيه لجاز ألا يوجد ضد الكون الذي في الحجم فلا يجوز انتقاله عن الجهة وإنه محال. ثم إذا وجدا لافي محل فإما أن يتنافيا ، وفي ذلك خروج عالم الذات عن كونه عالمًا وإنه محال، وإما أن لايتنافيا ‹ و ›[1] في ذلك قلب حقيقتها وإنه[2] أيضًا محال وليس كذلك الإرادة ، لأن وجود ضدها وهو الكراهة وإيجابها كونه تعالى كارهًا للفعل لايؤدي إلى المحال . وأما القدرة والحياة فقد بينا أيضًا فيما تقدم أن من شرط الفعل بالقدرة وشرط الإدراك بالحياة إستعمال محلهما في ذلك ، وذلك لايصح فيهما من دون محل، فلو(وجدا لا)[3] في محل إستحال الفعل بتلك القدرة ، والإدراك بتلك الحياة ، وذلك يبطل كونهما قدرة وحياة . وليس كذلك الإرادة لأنه ليس من شرط تأثيرها في الفعل إستعمال محلها فيه .

وأما النظر لو وجد لافي محل لم يخلُ إما أن يوجب كونه تعالى ناظراً أو لا يوجب ، فإن أوجب لزم أن يكون تعالى ناظراً بما[4] يعلمه وذلك محال ، وإن لم يوجب إنقلب جنسه .

١٠٨ ب وأما القسم الثاني فالعلة في / أن السواد لايصح وجوده لافي محل لأنه لو صح ذلك لصح وجود ضده وهو البياض لافي محل ثم كان لايخلوان إذا وجدا لافي محل ، إما أن يتنافيا أو لايتنافيا . فإن لم يتنافيا لزم وجود سواد لاضد له ، وفي ذلك قلب جنسه ، (وأما لزوم ذلك فيه فلأنه)[5] كان لايصح وجود ذلك السواد في محل حتى تنافيه بعض

---

(١) أضيفت لأن السباق يتطلبها.

(٢) مستدركة بالهامش.

(٣) في الأصل : « وجد إلا » .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : «وأما لزم ذلك فيه لأنه» وهي لا تناسب السباق .

الألوان ، لأنه لو صح ذلك لم يكن بأن يوجد لافي محل أو في محل إلا لمعنى ، ووجود المعنى في العرض لايصح فصح أنه لايكون لذلك السواد ضدان . وإن تنافيا لا في محل لزم أن يكون تنافيهما لمجرد الوجود ، ولو كان كذلك لزم أن تتنافى الألوان الموجودة في الحال ، لأن ألوجود ثابت فيها ، فلا يلزم مثل ذلك في الإرادة . وضدها بأن يقال : لو وجدت لا في محل لنافاها ضدها لافي محل ، لمجرد الوجود ، فكان يلزم أن لا تتنافى الإرادات والكراهات الموجودة في المحال . لأنا نقول : إن الإرادة الموجودة لافي محل وضدها تتنافيان على الحي الواحد ، وذلك أمر زائد على الوجود ولا يلزم من ذلك أن تتنافى الإرادات والكراهات في الشاهد على حي واحد ، وذلك صحيح فيلزم من سائر الأعراض غير الأكوان كالطعوم والروائح والأصوات والألوان والتأليفات والاعتمادات والحرارة والبرودة وغيرها ، فإن كان لها ضد فإنا نرتب الأدلة فيها كما رتبناها في الأكوان ، وإن لم تكن لها ضد فإنا نقدر لها[1] ضداً ونرتب الأدلة فيه كما في السواد.
قلنا إن الذي يدعى الضرورة فيه أن كل مثلين من كل جنس كان جوهراً[2] أو عرضا لايجوز أن يصح على أحدهما مايستحيل على الآخر .

فإن قلتم بأن مافي قلبنا من الإرادة يماثل الإرادة التي لافي محل ويصح على أحدهما من الحلول في المحل مايستحيل على الآخر فقد فرقتم بين[3] المسألتين لا لأمر وهذا مدفوع بضرورة العقل . وأما عذركم[4] عن ذلك بأن هذا/ حكم غير معلل كما في السوادين الحالين في محلين فإنه يستحيل في أحدهما أن يحل في محلٍ آخر كما سبق في مسألة الأكوان وهذا باطل لأنا نقول لهم : ماتعنون بقولكم أنها أحكام غير معللة؟ إن عنيتم أن العقل لايقضي فيها بأنه لابد من أمر لأجله إفترقا ، وليس كذلك وإنا بيَّنا أن الحقيقتين إذا كانتا متساويتين من كل واحد[5] فإنه يستحيل أن يصح أو يستحيل

١٠٩

---

(١) في الأصل : « له » .
(٢) المقصود : جوهراً كان أم عرضاً.
(٣) في الأصل :« من »
(٤) غير واضحة .
(٥) هكذا في الأصل ولعل المقصود « وجه »

على إحداهما[1] أمر دون الأخرى ، بل لابد من أمر يختص بتلك الحقيقة التي حصل لها ذلك الحكم ، وهذا معلوم بالضرورة . وإن عنيتم أن ليس له علة مفرقة ، وأن العقل يقتضي ذلك كان ذلك إعترافًا بكونه مخالفًا لما يقتضيه العقل ، وكان إقراراً ببطلانه . والإقرار ببطلان الجواب عن السؤال لايكون جوابًا عن السؤال .

وأما ماذكروه من الفرق بين الإرادة وبين سائر الأعراض وأن العلة التي لأجلها استحال وجود شيء من ذلك لافي محل لم يحصل في الإرادة . فقالوا : في العلم بأنه لو صح وجوده لافي محل لصح وجود ضده ، وهو الجهل ، لافي محل، لأن كل ماله ضد في الجنس يجب أن يكون له ضد في التحقيق كالكون ، ثم كان ذلك يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة .

قال لهم الشيخ أبو الحسين البصري ، نور الله قبره ، : لم قلتم أن كل ماكان له ضد في الجنس يجب أن يكون له ضد في التحقيق . وأما مااستدللتم به من الكون فنقول : لم قلتم بأنه وإن استحال ذلك في الكون فإنه لايجوز أن يكون العلم بخلافه؟ ألستم قد فرقتم بين الإرادة والعلم؟ فجوزتم وجود أحدهما لافي محل وأحلتم وجود الثاني بأن[2] قلتم بجواز وجود إحدى الإرادتين المثلين لافي محل مع استحالة وجود الأخرى لافي محل، وقلتم بأن أصل العرضين المثلين يختص أحدهما لمحل ويستحيل اختصاص الآخر به؟ أفإذا جاز/ افتراق المثلين في هذه الأحكام فلمَ لايجوز افتراق المخالفين في الأحكام؟ ١٠٩ ب

ثم ولئن سلمنا ماكان له ضد في الجنس كان له ضد في التحقيق ، وأن القادر على إيجاد العلم لافي محل يجب أن يكون قادراً على إيجاد الجهل لافي محل ، وعلى تقدير وجود الجهل تلزم الأقسام الباطلة . ولكن لمَ قلتم بأنه لو كان قادراً على الجهل لصح منه وجود الجهل ، وكان يلزم من صحة ذلك صحة الأقسام الباطلة ، وذلك لأنه وإن كان قادراً عليه فإنه لايصح منه لما أن كونه عالمًا يمنع منه. قالوا : لأن القادر هو الذي يصح منه

---

(١) في الأصل : « أحدهما » .

(٢) غير واضحة .ويمكن قراءتها في الأصل : « بل » .

الفعل على بعض الوجوه وما ذكرتم من المانع يَدُور[1] ولا يمكن زواله ، فبعض ذلك كون قادريته مصححة للفعل .

قلنا أليس كون الحي حيًا يصحح[2] صفة المشتهي في الجهل له ، وذلك حاصل في حقه تعالى مع فقد تصحيح هاتين الصفتين على سبيل الدوام ، ولم يقتضي ذلك كون الحي مصححًا لذلك على الجملة . فلم لايجوز مثل ذلك هاهنا ؟

الثالث : لمَ قلتم أنه تعالى إذا أوجد الجهل فإنه لايجوز أن يمتنع من القول بأنه ينافي العلم ؟ وفي القول بأنه لاينافي إفساد كلى القولين كما أجبتم بمثل هذا الجواب في سؤال النظام في مسألة القدرة على القبيح ، وفي سؤال الأشعري في مسألة العلم .

وأما ماذكر[3] في القدرة والحياة أنه لابد من إستعمال محلهما في الفعل وفي الإدراك . قلنا : أنا سلمنا أنه لابد من إستعمال محل ماكان في المحل منهما ، ولكن لَمْ يجب إستعمال محل ما كان لافي محل وجهنا عليه أسئلة[4] القياس كما قررت . وأما ماذكر في النظر أنه إما أن يوجب كونه تعالى ناظراً أو لايوجب . قلنا : لم لايجوز ألا يوجب ؟

١٩٠ قوله بأن في ذلك قلب جنسه . قلنا : لمَ قلتم بأن امتناع إيجابه الحكم إذا كان لمانع/ وهو كونه تعالى عالمًا فإنه يقتضي قلب جنسه .

وأما ماذكر في القسم الثاني من السواد والبياض الموجودين لافي محل أنهما لو تنافيا كان التنافي لمجرد الوجود ، ولزم تنافي ماكان في المحلين لأن الوجود ثابت لهما .

قلنا إذا كان السواد والبياض لافي محل فلمَ قلتم بأن يكون[5] كل واحد منهما موجوداً حسب وجود الآخر في كونه لافي محلٍ ليس لوجه اختصاص كما ذكرتموه في إرادة الله تعالى وذاته ؟

---

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : «يصح» .

(٣) مستدركة بالهامش.

(٤) في الأصل : « أسولة » .

(٥) هكذا في الأصل ، ولعل الأصوب « كون» .

أما قولهم بأن ماليس له ضد فإنا نقدره ونرتب الدلالة فيه كما رتبناه في السواد والبياض . قلنا : إذا لم يكن له ضد على التحقيق كان تقديره تقدير المحال ، فهو وإن كان على ذلك التقدير يؤدي أقسام باطلة ، ولكن إذا تعلقت بأمر مستحيل ولم يلزمه من تعلقها بالمستحيل صحتها حتى تلزم من ذلك صحة الأقسام الباطلة فهذا مايتمسك به النافون[1] لهذا الأمر الزائد .

هذا ما دار بينهم وبين مثبتيها[2] من الكلام في هذه الدلالة . وأما المثبتون لها فلهم في ذلك مسلكان : أحدهما طريقة قياس الغائب على الشاهد على الوجه الذي حكينا عنهم هذه الطريقة فيما تقدم من المسائل .

والمسلك الثاني إثباتهم ذلك من غير طريقة القياس على ماسيرد[3] عليه البيان .
وأما طريقة القياس لهم فهي قولهم : أن الواحد منا إذا كان عالمًا بما يفعله فإنه لايفعل إلا لداع . ولا يفعل الشيء لداع يخصه إلا وهو مريد له إذا لم يكن ممنوعًا من إرادته. ألا ترى أنه لايكتب كتاباً ولا يبني داراً ولا يصنع غير ذلك من الأشياء[4] إلا وهو مريد له ، والعلة في كونه مريداً أنه فعله لداع يخصه وليس ممنوع من الإرادة . وهذه العلة حاصلة إذا فعل الله تعالى فعلاً / لداع يخصه فوجب كونه مريداً . ١١٠ ب

يقال لهم : الأسئلة على مثل هذه الطريقة مرت فلا نعيدها ، وأما الذي يخصها أن نقول : لانسلم أن للواحد منا إرادة هي أزيد من الداعي ، قال قاضي القضاة أن الواحد منا يجد الحالة المريد من نفسه باضطرار، ويعلمها من غيره باضطرار .

قلنا : إن هذه الحالة ، التي يثبتها المريد هي حالة راجعة إلى حالة راجعة إلى جملة الحي، فإن عنيت أنا نجد من أنفسنا حال بكوننا مريدين تشترك[5] فيه جميع

---

(١) في الأصل : «الباقون».
(٢) غير منقوطة .
(٣) في الأصل : «مما سيرد» .
(٤) غير واضحة .
(٥) غير واضحة .

أبعاضنا، أيدينا وأرجلنا فالأمر[١] بخلاف ذلك. فإنا نعلم أن ذلك قط لايخطر ببال العقلاء، ومتى ذكر ذلك لمن لم يتمرس على مذاهبكم فإنه يستبعده ويستنكره، فكيف يدعى عليه أنه يجده من نفسه. وقال أيضا بأن الواحد منا يعلم أنه له في الفعل نفعًا أوقاتا كبيرة ويختاره مع ذلك في حال دون حال، ويتساوى الفعلان عنده في الداعي ويختار أحدهما دون الآخر، ويجد لنفسه مع الذي اختاره مالايجده مع غيره.

فنقول:[٢] إما أن يكون قد إستوى الداعي إلى كل واحد من الفعلين، أو الفعل في الوقتين، أو لم يستويا، فإن استوى فلمَ اختار إرادة أحدهما دون الآخر؟ فإن قلتم لا لأمر: قلنا: فقولوا أنه يختار أحد الفعلين للداعي مع استواء الداعي إليهما لا لأمر. وقد أفسد الطريق إلى إثبات الأمر الزائد.

وإن قلتم أنه لابد في اختيار أحدهما من أمر، إما ترجح الداعي في أحدهما، أو انتفاء الصارف عن أحدهما، فقد سقط ماقلتم أنه يختار أحد الأمرين مع الاستواء.

وذكر أيضًا في المعنى أن حاله في الداعي يختلف فيكون داعيه مرة ظنًا، ومرة اعتقاداً، ومرة علمًا. وكونه مريداً لايختلف وقد تتقابل[٣] الدواعي وقد تتفق، وكونه مريداً لايختلف، وقد يلزم أنه يريد ماينتفع به آجلاً دون ما[٤] ينتفع به عاجلاً، وقد يعلم من حال نفسه / مايعلمه[٥] من حال غيره ويريد من نفسه مالا يريد من غيره. قلنا: إن الظن والاعتقاد والعلم مع إختلافها تتفق في أنها تدعو[٦] إلى الفعل فلذلك الوجه سميت إرادة إذا خلصت من[٧] الصارف وترجحت عليه، فإن أثبتم أمراً زائداً على ذلك فلا نسلم.

١١٠

---

(١) في الأصل: « والأمر».
(٢) في الأصل: « فتقول ».
(٣) في الأصل: مقابل ».
(٤) في الأصل (مما).
(٥) في الأصل: مايعمله ».
(٦) في الأصل: تدعوا».
(٧) في الأصل: « عن ».

وقوله : إن الدواعي قد تتقابل ، قلنا : بلى ولكن لم قلتم بأن عند التقابل على المسؤول[1] يكون مريداً ، ولئن جاز أن يصير مريداً لأحد الفعلين مع تقابل الدواعي على السواء ، فلمَ لايجوز أن يكون مختاراً لأحد الفعلين لأجل أحد الداعيين مع الإستواء ويكون الداعي الذي لأجله يختار الفعل هو الإرادة ، وتبطل الطريق إلى إثبات الأمر الزائد ؟.

قوله بأنه يلزم أن يريد ماينتفع به آجلاً دون ماينتفع به عاجلاً .

قلنا : لمَ قلتم بأن ذلك الذي يلزمه من الإرادة أمر زائد على ترجيح دواعي الدين على ترجيح دواعي الدنيا بأن يستحضرهما ، كما قلتم بأنه يلزم ترجيح الداعي إرادة ترجيح الأمور الدينية ولا نحتاج إلى إرادة زائدة على هذا الترجيح .

وقوله الإنسان يعلم من غيره مايعلم من نفسه ويريد من نفسه مالايريد من غيره.

قلنا : لأن مطلق العلم ليس هو الإرادة بل ماكان[2] داعيًا له إلى الفعل وإنما يكون داعيًا لذلك إذا علم أن له في[3] أن يفعل الفعل منفعةً راجعةً إليه أو إلى غيره . وأما علمه بأن العبد ليس في قوله منفعه وليس ذلك داعيًا فإذا لم يكن له داعٍ لم يكن إرادة، ولئن سلمنا الإرادة ولكن لم قلتم بأن العلة في ذلك ماذكرتم فحسب من كونه فاعلاً دون داعٍ يختص الفعل؟ ولمَ قلتم أن كونه جسمًا ليس معدوداً في المقتضى ؟بيانه وهو أن من فعل في الشاهد فعلاً على الوجه الذي ذكرتم فإن مايحصل له من الأمر الزايد على الداعي هو مانجد من ميلان قلبه إليه وكل من فعل / ماكان قلبه إليه مائلاً[4] فإنه يسر بذلك ويجد به لذة . وهذا إنما يصح على الاجسام . ولئن سلمنا أن كما ذكرتم قد

١١١ ب

---

(١) غير واضحة .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) غير واضحة ، والمثبت هو الأنسب للسياق .

(٤) في الأصل : «فمائلا ».

أمثل[١] القلب ولكن متى يلزم الحكم في الغائب[٢] . إذا لم يكن ثم مانع أو حاجة إلى شرط يستحيل وجوده أو إذا لم يمكنه ؟ ع م[٣] .

بيانه أن يجوز أنه يكون الشرط في إقتضاء هذه العلة بحكم المريديه كونه جسمًا مخصوصًا ، كما أن كون الحي حيًا يقتضي صحة كونه مشتهيًا ، وليس بشرط كونه جسمًا حتى أنه[٤] متى لم يكن جسمًا حيًا ، كذلك الله تعالى ، لم يلزم أن يقتضي كونه حيًا صحة كونه مشتهيًا وكذلك هاهنا يجوز أن يكون شرط إقتضائه ذلك كون الحي جسمًا . ولهذا قال أصحابنا أنه لايجوز على الله العزم[٥] وهى الإرادة المتقدمة على الفعل لأن ذلك يستدعى تعجيل المسرة ، فإذا صار ذلك في الإرادة المتقدمة صار ذلك في الإرادة المقارنة ، ثم لما كانت المسرة إنما تصح على من كان مزاجًا ومبنيًا بنية مخصوصة ، وكان إنما يصح ذلك على الأجسام ، جاز أن يكون من صحة شرط هذه الإرادة كونه جسمًا ، فإذا لم يكن تعالى جسمًا لم تصح فيه هذه الإرادة وإذا لم تصح إمتنع القياس .

فأما الطريقة الأخرى لهم وهى[٦] إثبات الإرادة إبتداء من غير قياس فذلك نورده على وجهين أحدهما : أن يتمسكوا فيه بما يتعلق بأفعاله من الصفات . أما الأول فهو تمسكهم بكونه تعالى مخبراً أو آمراً أو ناهيًا ، ووجه إستدلالهم بذلك على وجهين :

‹الأول›[٧] : أن يثبتوا أن المخبر والآمر صفة راجعة إليه ثم يعللون ذلك بالإرادة .

١١٣ والثاني/ أن لايثبتوا ذلك ولكن يجعلون الخبر هو الصيغة[٨] مع الإرادة وحد الخبر ، لأن كونه خبراً حكم لها والأول أشهر في كلامهم .

---

(١) غير واضحة.
(٢) غير واضحة .
(٣) انظر المقدمة .
(٤) في الأصل : « أن » .
(٥) في الأصل : « العدم » .
(٦) في الأصل : «وهو» .
(٧) اضيفت ليستقيم المعنى .
(٨) كذا في الأصل، ولعل المقصود « للصفة »

فإن قيل كيف يستقيم لهم أن يستدلوا بالخبر لإثبات الإرادة إذا كانت الإرادة داخلة عندهم في الخبر ، وفي ذلك إدراج حكم المسألة في العلة .

قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله : والخبر على التفصيل هو علم بالصيغة والإرادة ، فأما العلم به على الجملة فهو علم بالصيغة متميزة عن[1]غيرها من أقسام الكلام ومما ليس بقسم من أقسام الكلام تميزاً مجملاً لايعلم ماهو . فأما إذا علمنا أن كلام الله عز وجل إن لم يكن خبراً ولا أمراً ولا نهيًا دخل في كونه عبثًا علمنا غيره بأمرٍ ما وإن لم يعلم أن ذلك الأمر هو الإرادة . فإذا أفسدنا أن يكون داخل ذلك الأمر شيئا سوى الإرادة علمنا أن ذلك التميز بالارادة ، وحينئذ كما قد علمنا الخبر مفصلاً يصح أنه يمكن أن يعلم الله تعالى مخبراً قبل العلم بالإرادة .

وأما شيخنا ركن الدين فقال : : إنا لانستدل بكونه مخبراً بل بكونه متكلمًا بصيغة الخبر مع نفي الإرادة على أنه استعمل[2] في غير ماوضع له فنقول : فلابد من أن يكون مستعملاً له فيما وضع له في الأصل ، ولن يتم ذلك إلا مع إرادة الإخبار أو الفعل المأمور به على مابيّنا .

قالوا : فأما بيان هذا الوجه فهو أن يقال : قد ثبت أنه تعالى أخبر وأمر، وكل مخبر وآمر لابد من[3] أن يكون مريداً . وإن قلنا أنه أخبر وأمر لأنه تعالى تكلم بما هو موضوع ، في حقيقة اللغة ، للخبر والأمر لم يدلنا على أنه إستعمل ذلك في غيره من أقسام الكلام .

لابد من أن يكون مخبراً أو آمراً وإلا كان معميًا[4] أو عابثًا . وإنما قلنا أن المخبر والآمر لابد أن يكون مريداً ، لأن الخبر والأمر إما أن يكون هو الصيغة فقط، أو لابد من أمر زائد على الصيغة حتى يكون خبراً ، / أو أمراً وذلك الأمر إما أن يرجع إلى المخبر أو ١١٢ ب

(١) في الأصل : « من » .
(٢) غير واضحة ، ورسمها « استمعل» بدون تنقيط .
(٣) مستدركة بالهامش .
(٤) غير واضحة.

المخبر عنه أو إلى المخبر[١] ، ولا يجوز أن تكون الصيغة هى الخبر والأمر، ولا الصيغة مع مايرجع إليها مع حدوثها وحلولها وجنسها ، لأن كل ذلك يحصل ولا يكون خبراً ولا أمراً بل يكون تهديداً ، ويكون خبراً عن زيد عن عبد الله دون غير من الزيدين ، فلابد من أمر زائد عليهما[٢] وعلى صفاتهما؛ ولا يجوز أن تكون الصيغة خبراً لما يرجع إلى المخبر أو المخبر عنه ولما يرجع إلى المأمور والمأمور به ، لأنه مامن صفة من صفات ذلك يقدر ثبوتها[٣] في حال وجود الصيغة إلا ويجوز مع ذلك أن تكون غير أمر وتكون تهديداً ويجوز أن تكون خبراً عن واحد دون[٤] غيره ولابد أن يكون خبراً أو أمراً لما يرجع إلى المخبر ، والآمر ولا يجوز أن تكون خبراً أو أمراً لقدرته، ولا لعلمه أي علم كان، ولا لنظره ،لأن كل ذلك يحصل والصيغة ليست بخبر ولا أمر بل هى تهديد[٥] وإما كونه كارهًا للإخبار، أو كارهًا للفعل ولا مدخل له في ذلك ، لأن كراهة الإخبار تمنع من الإخبار ، وكراهة الفعل تمنع من الحث[٦] عليه إلا أن يقصد به التهديد . فلم يبق إلا أنه يكون مخبراً أو آمراً لكونه فاعلاً لصيغة الخبر والأمر مع كونه مريداً، وأما كونه كارهًا فالاستدلال عليه بصيغة النهي كالإستدلال بصيغة الأمر على كونه مريداً .

قال البغداديون : لم قلتم أن صيغة الخبر ليست[٧] خبراً لعينه ، وكذلك الأمر ومعنى ذلك هو أن مايكون خبراً لايجوز أن يكون غير خبر . وما يكون خبراً عن زيد بعينه لايجوز أن يكون خبراً عن غيره من الزيدين . وكذا هذا بصيغة الأمر وإن كان يجوز أن يوجد من تلك /الصيغة ولا يكون خبراً ولا أمراً . أجاب البصريون قالوا : ١١٣

(١) كذا في الأصل ، وهى فى الغالب مكررة ويستحسن حذفها .

(٢) يوجد تعليق أو تصحيح في الهامش غير واضح ، نصه تقريباً « علها ويحد من صفاتها".والمثبت في المتن يتفق مع السياق.

(٣) في الأصل : « ثبوته».

(٤) مستدركه بالهامش.

(٥) في الأصل : «تهديداً» .

(٦) في الأصل : «البعث» .

(٧) في الأصل : «ليس ».

لايجوز أن تكون مجرد الصيغة خبراً[1] وأمراً لوجوه[2] ، منها أنه لو كانت صيغة قولنا « زيد في الدار » خبراً لعينه لكان كذلك قبل المواضعه؛ ومنها أنه كان يجب أن يكون خبراً وأمراً في حال السهو ؛ ومنها أن القائل إذا قال زيد في الدار ، وفي الدار زيد بن [...][3] ، وخارج الدار زيد بن عمر فهو خبر إن عنى الكائن فيها أن يُجوز كونه كاذبًا أن يتفق إيجاد الخبر المتعلق بالخارج وأن يكون صادقًا ، وإن عنى به الخارج بأن يتفق منه إيجاد الخبر المتعلق بزيد الكائن فيها لأن أحدهما غير متميز عن الآخر سيما قبل الوجود. ومنهاأنه كان يلزم منه أن يمتنع التجرد في الكلام ؛ ومنها أنه كان يجب ألا يقدر الإنسان أن يخبر إلا عن أشخاص بعدد قدره فلو كانت قدره عشراً فكان يلزم ألا يقدر إلا على عشرة أخبار عن عشر من الزيدين في وقت واحد لأن القادر بالقدرة لايصح أن يفعل بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد (إلا جزءاً [4] واحداً وأنه[5]) كان يلزم فيما زاد على تلك[6] الأشخاص ألا يقدر على الإخبار عنهم لو كان لايقدر على الحروف التي ينتظم منها الإخبار عنهم . قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله ونور قبره : للبغداديين أن يعترضوا في ذلك على البصريين فيقولوا: أماً أنكرتم ألاّ يصح وجود الخبر في حال السهو[7] وفيما قبل المواضعة وإن كان يصح أن يوجد في صيغته ماليس بخبر، وألا يصح أن توجد الصيغة المختصة بزيد بن خالد إذا قصد المتكلم زيد[8] بن عمرو ؟ وإن لم تتميز هذه الصيغة قبل الوجود كان هذا جائز عندكم لمذاهب لكم منها أنكم تقولون أن من قصد إلى تحريك /الجسم فإنه يوجد ١١٣ ب

---

(١) في الأصل : «كان» .

(٢) في الأصل : «للوجود» .

(٣) فراغ ويرجح أن يكون قد سقط من الناسخ اسم علم لعله «خالد» كما سيأتي .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل « به » .

(٦) مستدركة بالهامش.

(٧) في الأصل : «الهُو» ، والمثبت هو الصواب .

(٨) في الأصل : « بزيد » .

فيه من الحركة مايختص بذلك الجسم لامايختص بجسم آخر، وإن لم تتميز قبل الوجود.

ومنها أنكم أحلتم وجود العرض في غير محله مع أنه من جنس مافي محله ونحن إنما أحلنا وجود الخبر عن زيد بن عمرو مع إرادة الإخبار عن زيد بن خالد ، وهذه الإرادة ليست من جنس الإخبار عن زيد بن عمرو. ومنها قولكم في اختصاص غير النافي[1] بوقته مع قولكم باستوائهما، واستواء الوقتين . وقولهم بأنه كان يمتنع التجوز[2] في الكلام . قلنا : لانسلم وهذا لأنه يجوز وجود مثل ذلك الخبر فلا يكون خبراً وأن نعتبر[3] مافي ذلك مع المماثلة كما افترق العَرَضان المتماثلان في جواز اختصاص أحدهما بهذا المحل دون الآخر .

وأما قولهم بأنه يلزم ممن له عشرُ قُدَر ألا يقدر على الإخبار عما زاد على العشرة . قلنا : لم قلتم أن القادر بقدر محصورة لايقدر على مالانهاية له من الصيغ المتماثلة على البدل ومالكم من الدليل إنما يمنع من الجمع بين مايتناهى من الأفعال المتماثلة بقدر محصورة ، أما إذا كانت على البدل فلا نسلم .

ولئن سلمنا أنه لايجوز أن تكون الصيغة بمجردها خبراً ، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من ذلك كونه مريداً على مازعمتم ؟ وأما ماأبطلتم من الأقسام فنقول أنكم حللتم بقسم لم تذكروه ، وهو أن الخبر عن زيد من خالد إنما كان خبراً عنه لأنه على صيغة الخبر مع أن فاعله فعله لداعٍ الإخبار عن زيد بن خالد دون غيره كما أنه يريد عندكم الإخبار عنه دون غيره لأن الداعي يدعو إلى هذه الإرادة دون إرادة الإخبار عن غيره . فإن قالوا وإذا استوى داعيه إلى الإخبار عن الزيدين جميعًا كيف يكون خبراً عن أحدهما ؟ قلنا : عند استواء الداعي إلى الفعلين إما أن يصح أن يختار/ أحدهما أو لايصح ، فإن لم يصح سقط السؤال ، وإن صح فنقول : لم قلتم أن هذا القدر وهو كونه فاعلاً لصيغة

١١٤

(١) غير واضحة.

(٢) غير واضحة .

(٣) غير واضحة .

الإخبـار عن أحـد الزيدين لـداع لـه إلى الإخبـار عنه، لايكفي في كـونه خبراً عنه ‹و›[1] قلنا : معنى[2] ذلك أنه فعلها لعلمه بحسن إعلامه أو وجوبه أو كونه نافعًا منفعة راجعة إلى المخبِر أو المخبَر . فإن قال كيف يتخصص الخبر بالمخبر عنه ؟ قلنا : إن عنيتم تخصصه عند المخبر علما يعلم من نفسه من الداعي إلى الإخبار عنه وإن عنيتم تخصصه عند المخاطب فنقول : إن ذلك لايعلم إلا لقرينة إما لفظية أو عقلية ولذلك لايسوغ عند أحد من أهل العدل أن يخلي الله عز وجل المكلف عند الخطاب المشترك عن قرينة مع أن مصلحته أن يعلم كون زيد بن عمرو في الدار، وأنه إنما فعل هذه الصيغة لداعيه إلى تعريف كونه في الدار لعلمه بما فيه من المصلحة . وإن ألزموا بما فيه استواء الداعي لهما فقد سبق الجواب عنه . وكذا هذا في صيغة الأمر فإن الأمر إذا علم أن المأمور به واجب أو على صفة ندب أو أن له فيه فائدة قبيحًا كان الفعل أو حسنًا فيدعو[3] ذلك إلى فعل ماقدر وضع لطلب الفعل والحث عليه ، وإذا علمنا أن فاعل الصيغة حكيم[4] تستحيل عليه المنافع والمضار ، وعلمنا أنه فعل الصيغة لأنه علم أن الفعل صفة واحدة زائدة على حسنه فإن قرن[5] إلى الصيغة مايدل على قبح الفعل علمنا أنه هدد بها ، ومعنى كونه مهدداً هو أنه فعلها لعلم قبح الفعل فأوجب ألا يفعل، وإنما نعلم ذلك لعلمنا أنه لايجوز أن يأتي الحكم بخطاب قد وضع البحث على الفعل وليس الفعل ، إنما ينبغي أن يفعل إلا أن يدل بذلك على أنه لاينبغي أن يدخل بقرينة فيكون الخطاب زجراً أو يكون إباحة واقترن إلى مايدل على إباحته ، هذا التقدير كائن في العلم بوجوب المأمور به وكونه / ندبًا وكونه قبيحًا سواء علمنا الإرادة أو لم نعلم . وكذلك القول في النهي إذا تجرد فإنه يكون نهيًا لأن فاعله فعله لعلمه بقبح النهي عنه ، وإذا لم يتجرد وكان تهديداً علمنا أنه فعله لعلمه بوجوب الفعل ، وإنما نعلم عنده قبح الفعل

١١٤ ب

---

(١) أضيفت « واو» العطف ليستقيم المعني ، أو أن تكون هناك حجة معارضة سقطت من الناسخ .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) في الأصل : « فيدعوا » .

(٤) في الأصل : « حكم» .

(٥) غير واضحة .

لعلمنا أن الحكيم لايفعل ماهو منع من الفعل وحث[1] على تركه إلا وقد قبحه . ولا يعلم قبحه إلا وهو قبيح في نفسه . وهذا هو الكلام في هذه الطريقة وأما الاستدلال بالطريقة الأخرى فهكذا الباري ، عز وجل مخبر وآمر وناه وكذلك فكل[2] من هذا سبيله فهو مريد[3] .

أما الدلالة على أن الله تعالى مخبر وآمر وناه فلأنه قد فعل هذا الصنع فلو لم يكن قسمًا من أقسام الكلام كان عبثًا سواء كان كون الخبر صفة ترجع إليه أو هو الصيغة مع الإرادة أو غيرها وأما الدلالة على أن من كان مخبراً فهو مريد وهو أن صيغة الخبر يصح حصولها وليست بخبر فلابد من وجه له كانت خبراً. ثم لايخلو إما أن يكون خبراً لجنسها أو وجودها فنذكر الأقسام التي ذكرناها وتبطل بما أبطلنا ثم يقول[4] فلابد من إرادة ، فالإعتراض عليها مثل ماذكرناه في الطريقة الأولى مع زيادة ماذكرناه في باب إبطال الأكوان حيث زعموا أن الخبر صفة زائدة . فهذا هو الكلام فيما يختص كونه تعالى متكلمًا .

وأما طريقتهم الأخرى فهى التي تقسم الأفعال ، فهم يوردون ذلك أيضا على وجوه منها قولهم : أن الله تعالى خلق في الإنسان الفعل والشهوة بالقبيح ولهو النفس عن الواجب ولم يلجئه ولم يفته فلو لم يرد بذلك تعريضه للثواب بتكليفه لكان إما ظالمًا أو عابثًا .

ومنها أنه تعالى فعل الآلام بالصبيان والبهائم فلو لم يرد به المصلحة للمكلفين وللتعريض للعوض لهؤلاء لكان إما ظالمًا أو عابثًا .

ومنها أنه يفعل الآلام في الآخرة بالكفار[5] فلو لم يرد به معاقبتهم لكان ظالمًا ، وهذه الطريقة يمكن ذكرها في كل فعل يوجد فيكون حسنًا إذا كان لفاعله فيه غرض

---

(١) في الأصل : « بعث» .

(٢) مستدركة بالهامش .

(٣) في الأصل : « مريداً » .

(٤) في الأصل : « فيقول» .

(٥) غير واضحة .

مخصـوص وقبيـح إذا كـان / فيـه غير ذلك الغرض كالسجود ›...‹[1] يحسن إذا كان الغرض فيه وجه الله تعالى ويقبح إذا كان الغرض فيه الصنم إلى غير ذلك ؛ وكذا جمعنا هذه الوجوه وإن كانوا يجعلون كل واحد منها حجة على حدة لأن وجه الدلالة يتحقق فيها . والاعـتراض على جمـيعها واحد وهو أن نقول : ماتريدون بقولكم خلقنا وخلق الشهوات فينا لغرض ؟ فإن قالوا : نريد بذلك أنه فعل ذلك وأراد بها الإيصال إلى الثواب . قلنا : هذا ليس من مذهبكم لأنكم لاتجيزون تقدم الإرادة على المراد. فإن قالوا : نريد : بذلك أنه فعل ذلك وأراد إستحقاق الثواب . قلنا : هذا أيضا ليس من مذهبكم لأنكم تقولون الفعل هو الذي يراد، وما ليس بفعل لايراد ، والإستحقاق ليس بفعل فلا يصح على مذهبكم أن يراد . وإن قالوا نريد بذلك أنه خلقنا وأراد بخلقنا فعل الطاعة . قلنا : هذا أيضا لايصح على مذهبكم لأن عندكم إن أرادة فعل للغير لاتقع وجهًا لفعل المريد[2] الثاني إن عندكم إنما أراد فعل الطاعة عند نصب الدلالة لاعند خلق الشهوات ، وشروط التكليف فإن نصب الدلالة لايتقدم فعل الشهوات فلو كان حينئذ مريداً لطاعة لتقدمت الإرادة على وقت نصب الدلالة والأمر بالطاعة وهذا غير جائز عندكم ؟ وكذا نقول : لكم في الوجه الثاني ماتريدون بقولكم قصد بإيلامهم[3] مما يستحق به ؟ فإن قلتم نعنى به إرادة الإستحقاق لم يصح فإنه ليس بفعل فيراد .

فإن قلتم نعني بذلك يريد أن[4] قولهم لأجل الاستحقاق، قلنا إن أردتم بقولكم لأجل الاستحقاق إرادة الإستحقاق كنتم قد أثبتم للإستحقاق الإرادة وكنتم قد جمعتم بين الإرادتين وليس ذلك من قولكم . وإن قلتم : نعني بذلك أنه يريد إيلامهم[5] لداعي الإستحقاق ، قلنا : قد جعلتم التخصيص هو كون الإستحقاق داعيًا إلى الإرادة. وهذا هو الإعتراض على كلامهم/ أن نقول : إننا نسلم أن هذه الأفعال إنما تحسن بغرض

١١٥

١١٥ ب

(١) حذفت «و» لأنها زائدة .

(٢) غير واضحة .

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

(٥) غير واضحة والسياق يتم بالكلمة المثبتة.

الفاعل ولكن لم قلتم أن ذلك ليس هو داعيه إلى فعلها فيكون إنما خلق الشهوة في العاقل إلى غير ذلك من شروط التكليف ليكلفه ويعرضه لذلك الثواب ؟ ومعنى ذلك هو أن علمه تعالى بكون الثواب المستحق إحسانًا إلى الفاعل دعاه إلى فعل شروط التكليف التي عندها يحصل مكلفا ، وعند عمل مشاق التكليف يصير مستحقًا للثواب الذي فيه فلا وجه . وكذلك علمه بأن يكون[1] إيلام الصبيان أصلح للمكلفين وأنفع للصبيان دعاه <...>[2] ذلك إلى فعله وعلمه باستحقاق الكفار للآلام فالاستحقاق بهم دعاه ذلك إلي فعلها ولابد من هذه الدواعي عندنا وعندهم في جميع هذه الأفعال ووقوع هذه الأفعال لأجل هذه الدواعي يكفي في خروج الأفعال عن كونها[3] عبثًا وظلما . والدليل عليه أنا لو فرضنا أن الله عز وجل خلقنا على صفة المكلفين ، وكان الداعي إلى ذلك ماذكرناه من غير إرادة لما كان خلقه إيانا عبثًا . ولو فرضنا أنه أراد جميع ذلك كما ذكروه من الوجوه على مازعموه من الإرادة التي هى غير الداعي ، وأراد أيضا إيلامهم للإستحقاق كما ذكروه ، ولم يكن فعل هذه الإرادة لأجل أنه عالم بحسنها ، ويحسن الإيلام لما حسنت الإرادة، والإرادة على ماذهبتم إليه[4] لو انفردت عن الداعي لاتكفي[5] في تميز الفعل عن كونه ظلمًا وعبثًا ولو انفردت الدواعي عن[6] هذه الإرادة فإنه يكفي في ذلك فيصح أن الداعي هو الذي يقع به تميز الأفعال عن العبث والظلم . فلم قلتم بأن الغرض الذي لأجله يحسن ماذكرتم من الأفعال ليس هو الداعي حتى يحتاج إلى أمر زائد عليه ؟

لايقال : بأنكم إذا سلمتم بأنه تعالى فعل هذه الأفعال لهذه الوجوه كنتم قد سلمتم

(١) حذف حرف «إلي» لزيادته ووجود علامة شطب عليه في المتن .
(٢) مستدركة بالهامش.
(٣) في الأصل : «كونه» .
(٤) في الأصل « إليها ».
(٥) في الأصل « يكفي»
(٦) في الأصل « من »

الإرادة لأنه لايقال فعل فلان فعل كذي لكذي إلا[١] إذا أريد به الإرادة، والدليل عليه أن القائل إذا قال دخلت / على فلان لأسلم عليه ، معناه قصدت وأردت التسليم عليه. ١١٦

لأنا نقول : لانسلم أنه أراد بقوله[٢] فعل كذا لكذا أنه يراد به غير الداعي. وفي قوله دخلت على فلان لأسلم عليه ، لانسلم أنه يريد به غير الداعي فإن معناه أن سلام زيد هو الذي دعاه إلى ذلك إما بأن اعتقد حسنه وأن فيه منفعه أو دفع مضرة . والدليل عليه أنا لو تصورنا أن لنا في السلام على زيد فائدة ، ودعانا ذلك إلى دخول الدار وإلى السلام على زيد فدخلنا الدار وسلمنا على زيد ، ونحن ممنوعون من الإرادة التي تذهبون إليها لكنا قد دخلنا للسلام على زيد .

وقولكم التسليم إنما نذكره للإرادة ممنوع ، ولذلك إنكم تقولون لم نرد إنتفاعهم لأن ذلك مباح والله تعالى لايريد المباح . وأيضًا فإنكم تقولون إنما يؤلم الأطفال للمصلحة والعوض مع أنه لايريد العوض في ذلك الوقت ، إذ لو أراده كان ذلك إرادة متقدمة على الفعل وأنتم لم تجوزوه . وكذا[٣] في قولكم للمصلحة فإنه لايجب أن يريد في ذلك الوقت من المكلف فعلاً ما لأن مصلحته فيه وإنما أراد ذلك عند نصب الأدلة العقلية أو السمعية ، فيصح أنه ليس لهم متمسك في إثبات هذا الأمر الزائد من حيث المعنى ولا من حيث اللفظ .

طريقة أخرى لهم وكما يستدل[٤] إلى[٥] هذه الطريقة أصحابنا فيستدل غير أصحابنا من أهل السنة فيقولون : أفعال الله تعالى مختصة بأوقات وصفات ومع جواز حصولها في غير تلك الأوقات وفي غير تلك الصفات لوجهين ، أحدهما : أنه مايقدم منها فقد يكون من جنس ماتأخر، فإن ماتقدم قد يكون حركة إلى مكان معين وكذلك ماتأخر.

---

(١) مستدركة بالهامش .
(٢) في الأصل : «بقولهم»
(٣) غير واضحة .
(٤) غير واضحة .
(٥) غير واضحة .

والثاني : أن الأوقات والمحَال[1] متساوية فما يصح على بعضها وجب أن يصح على الكل ، فاختصاصها بتلك الأمور الجائزة يستدعي مخصصًا ، وذلك المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لأن القدرة شأنها الإيجاد وذلك لايقتضي الاختصاص بوقت دون وقت

١١٦ ب لأنها مع / الكل على السواء وليس ذلك هو العلم أيضًا لأن العلم يتعلق بالمعلوم على ماهو عليه ، فيكون تابعًا للمعلوم . والصفة المخصصة مستتبعة الاختصاص ، والتابع لايكون مستتبعًا . وأما سائر الصفات المتعلقة نحو العلم والسمع والبصر والكلام فظاهر عدم صلاحيتها لهذا التخصيص، فلابد من صفة أخرى من أجلها تختص أفعال الله تعالى . فهذه الأمور الجائزة وتلك الصفة هى كونه تعالى مريداً . يقال لهم : أما إذا تمسك بهذه الحجة أصحابنا ، فنقول لهم : إنكم علمتم المتقدم والمتأخر بإرادة المتقدم والمتأخر . والكلام في الإرادة كلام في هذه الأفعال ، فما أجبتم به في إرادة التقدم والتأخرفهو جوابنا في نفس التقدم والمتأخر[2] ، إن قلتم بأن الداعي كان التقدم دون التأخر ، قلنا مثله في الجواب ، وأن قلتم (كانا متساويين)[3] ومع[4] هذا أراد أحدهما دون الآخر لا لأمر ، قلنا لكم : تجوزوا مثل ذلك في التقديم والتأخير من الأفعال وإن كان الداعي إليهما على السواء .

فأما ماذكرتم من الوجهين لبيان التسوية ‹بين›[5] المتقدم والمتأخر أن المتقدم قد يكون حركة إلى جهة ، وكذلك المتأخر وإن كانت الأوقات والمحال متساوية . قلنا لم لايجوز أن تكون الحركتان الموجبتان للتحرك إلى جهة واحدة مختلفتين ؟ ولم قلتم أن من ضرورة الإيجاد في الحكم الإيجاد في حقيقة الواجب ؟ ولئن سلمنا إستواءهما[6] من هذه الجهة

---

(١) في الأصل : « المحلا» .
(٢) هكذا في الأصل ، ولعلها التأخر .
(٣) في الأصل:« كان متساوياً» .
(٤) في الأصل :« وقع » .
(٥) أضيفت ليكتمل السياق.
(٦) بمعنى تساويهما.

لم لايجوز أن يختلفا في جهة أخرى ؟ . وهذا إلزام الأشعرية حيث جوزوا في حياة الله تعالى وحياة الإنسان أن تشتركا في إيجابهما صفة الحي ، ثم تختلفا في جهة أخرى فتكون إحداهما[١] قديمة دون الأخرى. وأما ما ذكر من تساوي الأوقات والمحَالْ فنقول لمشايخنا : خاصة أنكم ـ مع تساوي الأوقات جوزتم اختصاص وجود النافي ببعضها دون / <...> [٢] بعض مع المساواة لا لأمر فلمَ لايجوز هنا ؟

١١٧

ويقال للأشعرية[٣] خاصة إنكم جوزتم اختصاص بعض الأوقات[٤] دون البعض بقوله <تعالى>[٥]" كن " فلم لا يكفى ، ولا يحتاج إلى الإرادة ؟ وكذلك أنكم أثبتم لله صفات أخرى من الكلام والسمع والبصر والوجه واليدين . ونحو ذلك فلم قلتم أنه ليس فيها مايقتضي هذا الاختصاص ولا يحتاج إلى الإرادة في التخصيص .

هذا مااستدلوا به لإثبات الصفات الزائدة على ذاته التي لأجلها تلزم له الأحكام على الجملة على وجه تعم دلالتها في كل نوع من أنواع صفاته تعالى . إن قالوا : إذا علمنا ذاته بدلالة حدوث أفعاله ، ثم علمنا أن هذه الذات قادرة عالمة ، حية ، فلا يخلو إما أن علمنا في الثاني (أمر زائد لم نعلمه في الأول أو لم يعلم ، والثاني)[٦] باطل فصح الأول .

بيان بطلان الأول وجوه ثلاثة ، أحدها : أنه[٧] كان ينبغي أن يقع الاستغناء بالعلم للأول ، والثاني : أنّا إذا قلنا أنه ليس بقادر أن يكون ذلك نفيًا لذاته وليس كذلك .

والثالث : أنه كان ينبغي ألا تختلف العلوم ، وإنها مختلفة لوجهين ، أحدهما : أن أحد[٨] العلمين لاينوب عن الآخر . والثاني : أنها لاتنتفي[٩] عند واحد .

---

(١) في الأصل : « أحدهما » .

(٢) حذفت « دون » لتكرارها .

(٣) في الأصل : « الأشعرية » .

(٤) في الأصل : «الأوقال» .

(٥) أضيفت لبيان المقصود وهو لفظ الجلالة .

(٦) جملة مستدركة بالهامش .

(٧) في الأصل « أن »

(٨) في الأصل : «إحدى » .

(٩) غير واضحة .

وعبارات القوم وإن اختلفت فإن محصول معناها لايخرج عما[1] حكيناه عنهم، فيقال لهم قبل أن نشرع في الاعتراض نقول : محّصوا[2] لنا مطلوبكم أن[3] ننظر هل يخالف ذلك مذهب الخصم أم لايخالف ؟ فإن خالف فهل تقتضيه دلالتكم هذه أم لاتقتضيه ؟ فإنكم إما أن ترموا بهذه الدلالة إثبات أمر زائد على ذاته أو لاترموا ذلك ؛ فإن كان الثاني كان ذلك مساعدة مع الخصم ولم يكن الخلاف إلا مجرد العبارة .

بيانه أن الخصم يقول بأن ذاته تعالى ذات تميزه[4] بنفسها تميزاً ، لأجل ذلك يصح منه الفعل وتصح منه الأحكام ، وأن حقيقة ذاته حقيقة واحدة مخالفة لسائر الحقائق وليست مشاركة/لسائر الذوات في ذاتها حتى تحتاج إلى أمر زائد في اختصاصها بحكم ليس ذلك الحكم لسائر الذوات . فإذا لم تثبتوا أنتم أيضًا أمراً زائداً وأثبتموه متأثراً بنفسها ، مؤثراً في أحكامها من غير أن يحتاج لذلك إلى أمر زائد كان قولهم بأنه يحتاج إلى صفة ، أو هو على صفة ، أو هو موصوف كيفما[5] تغيرت العبارات خلافا في مجرد العبارة مع الإتفاق في المعنى ومثل ذلك لانخاصم فيه أرباب العقول ، وأن كان ماترومونه بهذه الدلالة اثبات زائد ، فقد ادعيتم أنا نعلم بهذه الدلالة أمراً زائداً ، وعند ذلك يلزمكم مالا قبل لكم به ، أحدها أن مدلول الدليل معلوم ، فإذا قلتم غير معلوم لزمتكم المناقضة .

١١٧ ب

ومنها أنكم في إثباتكم هذا الزائد تشاركون أرباب الأقانيم ›.‹[6] النصارى وأرباب المعاني من الكلابية[7] والأشعرية على أفحش وجه لأنكم تشاركون هؤلاء في إثبات

---

(١) في الأصل : «ما» .

(٢) غير واضحة .

(٣) كذا في الأصل ، والأفضل للسياق إضافة كلمة «قبل» لتصبح «قبل أن» .

(٤) كذافي الأصل، والصواب « متميزة » .

(٥) في الأصل : «كيف ما » .

(٦) حذفت واو العطف لأن المقصود بأرباب القانيم هم النصارى ، ويمكن استبداله بحرف «من» .

(٧) في الأصل : «الكلامية» . وأما الكلابية فهم أتباع عبد الله بن سعيد القطان الشهير بابن كلاب توفي ٢٤٠ هـ/٨٥٩ م ويقال أن أبا الحسن الأشعري قد تأثر به . (انظر طبقات السبكي ٥١/٢ ، سير أعلام النبلاء ١٧٤/١١ - ١٧٦).

الزائد الذي يلزم منه المحال الذي يلزم أرباب الأقانيم وأرباب المعاني ثم أنكم تباينون[١] غيركم في أن تناقضوا بوصف ماأثبتموه غير معلوم لهم ، وأنتم زدتم عليه في البطلان حيث ناقضتم بقولكم أن ماأثبتناه من الزايد ليس بمعلوم›...‹[٢] لاأصلاً ولا تبعًا ، ومثل هذا الكلام ينبغي أن[٣] يتبرأ منه العاقل، ولا نظن بالسلف الصالح أن يذهبوا إلى مثل هذه الدلالة . والأولى عند إحسان الظن بهم أن نقول لكم إنما عنوا بقولهم أن الصفات غير معلومة أنها غير مستقلة[٤] في المعلومية ، وإن كانت معلومة تبعًا للذات فإن صفة[٥] القادرية والعالمية لايمكن أن تكون معلومة من غير أن تكون مضافة إلى ذات القادر والعالم ، فإن الخطأ إنما وقع في تغيير[٦] بعض الخلف لكلامهم . وقد رأيت لبعض ضعفة النظرة[٧] في نصرة كلامهم شرحًا[٨] ، محصول كلامه / أنه ماينبغي أن يقنع بمجرد ذاته إذ ذاك موافقة مع الفلاسفة المنكرين لكونه قادراً عالمًا . وما ينبغي أن نثبت أمراً زائداً إذ ذاك موافقة مع أصحاب الأقانيم وأرباب المعاني ، بل يقال أنه ليس بمجرد ذات وليس له أمر زائد على ذاته بل هو ذات موصوفة ، فظن أنه يمكن في القسمة الدائرة بين النفي والإثبات قسمة ثالثة ، وعلى تقديره لو بطل النظر فإن من مذهب الفلاسفة ومذهب النصارى ألا يكون بطلانه معلومًا بالضرورة . وما ذهب إليه من جواز خلق الشيء من[٩] النفي والإثبات معلوم بطلانه بالضرورة . ومن عجب صنيعهم أنهم ينسبون من يذهب ‹إلى ›[١٠] أحد الطرفين إلى درجة الكفر، ويجعلون الخلاص عن الكفر في إعتقاده هذه المناقضة المعلوم بطلانها بالضرورة للعقل .

١١٨

---

(١) غير واضحة .
(٢) حذفت « و » لأنها زائدة .
(٣) أضيفت ليستقيم السياق.
(٤) غير واضحة .
(٥) في الأصل : «وصف »
(٦) غير منقوطة والمثبت أرجح.
(٧) غير واضحة والمثبت أرجح.
(٨) غير واضحة والمثبت هو أقرب القراءات إلى السياق.
(٩) في الأصل : « عن » .
(١٠) أضيف لينتظم السياق.

ثم إنّا بعد هذا البحث الكافي في الكشف عن غوار مذهبهم في هذه المسألة نعترض على ماذكروه على التفصيل ، فنقول: قولكم : أنا إذا علمنا ذاتًا[1] ثم علمنا قادراً فلو لم نعلم منه أمراً زائداً لاستغنى[2] بالعلم الأول ولما خالف العلم الثاني العلم الأول . قلنا : متى ؟ إذا وقع الإجمال في الذوات أم في كيفية الذات بعد تعيين الذات (ع م)؟.

بيانه وهو أنه يجوز أن يدل العقل الحادث على أنه لابد من إثبات محدث له وكان في الوجود أكثر من ذات واحدة إذا كان ذلك تجويزاً في العقل فكل واحد من تلك الذوات حقيقة مفردة مخالفةٌ لغيرها . أما بعد العلم بأنه لابد من واحد منها كشكك[3] في واحد منها ، ويجوز أن يكون هذا أو هذا ثم إذا علمنا بدلالة أخرى أن ذلك المحدث هذا دون ذلك ، فإن هذا العلم يكون مخالفًا للأول ولا يكون مستغنيًا عنه بالأول ، مع أنه ذلك الذي علمناه حقيقة مفردة . ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم أنه يقتضي أنه لابد من أمر زائد ولكن لم يتعين الزائد الذي ذكرتموه/ من الحال الذي تختص به الذات ولأجل اختصاصه به يصح منه الفعل . ١١٨ ب

بيانه وهو أنه يجوز أن يكون ذلك الزائد هو صحة الفعل وذلك لأنا علمنا بدلالة حدوث الفعل لأنه[4] لابد من مؤثر ، وجوزوا أن يكون ذلك المؤثر موجبًا ، وجوزوا أن يكون قادراً وإن كان موجبًا كان صدور الأثر منه على الوجوب لا على الصحة وإن كان قادراً ، وإن كان صدور الأثر منه على الصحة دون الوجوب ، والصحة والوجوب أمران زائدان على مطلق المؤثر ولهذا ينقسم المؤثر إلى موجب وقادر فمادام لم يعرف المؤثر أنه موجب أو قادر، لم يكن يدخل في علمنا بالذات هذا الأمر الزائد وهو على الوجوب أو الصحة . ثم إذا عرفناه قادراً فقد دخل في ضمن علمنا هذه الصحة ، فلمَ قلتم أن ذلك لايكفي في اختلاف العلمين وأن لايقع الإستغناء بأحدهما عن الآخر؟ وأكثر مايلزم

---

(١) مستدركة بالهامش.
(٢) في الأصل : « لايستغنى »
(٣) غير واضحة .
(٤) كذا في الأصل والصواب « أنه»

من الأسئلة على هذه الطريقة قد مرّ [(١)] فيما سبق ذكره لانعيده[(٢)] خوفًا من التطويل .
وأعلم أن هذه الحجة يوردها أيضا من يثبت المعاني لله تعالى كالقدرة والعلم والحياة وغير ذلك ، وطريقة إيرادهم مثل ماحكيناه عن مثبتي الأحوال، والإشكال عليهم مثل ماسبق ذكره على مثبتي الأحوال أجاب عن هذه الحجة بعض الشيوخ من الذين[(٣)] يثبتون الأحوال كأبي علي وأبي القاسم وأبي بكر بن الإخشاد . وكل واحد منهم أجاب بغير ماأجاب به الآخر .

فقال أبو علي: إنما خالف العلم بأنه قادر العلم بأنه عالم ، لأن العلم بأنه قادر هو العلم بأن له مقدوراً والعلم بأنه عالم هو العلم بأن له معلومًا. فاعترض ‹ على ›[(٤)] ذلك أصحاب أبي هاشم بأن هذا يبطل بالعلم بأنه حي وبالعلم بأنه موجود، فإن ليس لهاتين الصفتين متعلق ومع ذلك يختلف العلم بكل واحد منهما فلابد من الحال الذي أثبتنا له، فقال لهم أصحاب أبي علي أن العلم بأنه تعالى غني يخالف العلم بأنه واحد/ وليس له تعالى عندكم بأنه (غني وواحد)[(٥)] حال ، لأن هذا راجع إلى النفي والحال يجب أن يكون راجعًا إلى الثبوت . والأشبه أن يكون أبو علي إنما عنى بكلامه ماذكرناه من أنه يدخل في ضمن علمه بأنه قادر صحة المقدور ‹ و ›[(٦)] في علمه بأنه عالم ظهور المعلوم أو صحة الأحكام للمعلوم ولا يحتاج إلى الحالة التي يثبتها أبو هاشم، فإن عني ذلك[(٧)] فهو صحيح على ماقررناه .

١١٩

وأما الشيخ أبو القاسم الكعبي فقال : إن العلمين إنما اختلفا لاختلاف طرفيهما، فإن دليل كونه قادراً غير دليل كونه عالمًا . وقد اعترض على[(٨)] ذلك بأن العلمين إذا تعلقا

---

(١) في الأصل : « مرت»
(٢) في الأصل : «نعيدها »
(٣) في الأصل : «الذي».
(٤) أضيفت ليستقيم السياق.
(٥) في الأصل : « غنيا وواحداً »، والمثبت هو الصواب .
(٦) أضيفت «و» ليستقيم المعنى .
(٧) في الأصل : «بذلك » .
(٨) أضيفت ليستقيم السياق.

بمعلوم احد على وجه واحد كان القول بأنهما مختلفان لأجل إختلاف طرفيهما . والقول بأن السوادين يختلفان لأجل اختلاف محلهما ، وهذا لايصح، وهذا لو قدرنا عالمين بكون زيد في الدار، وعلمه أحدهما بخبر صادق، وعلمه الآخر بالمشاهدة فإن علميهما مثلان وإن[1] اختلف طريقاهما .

وأما أبو بكر بن الإخشاد فقد قال: إن العلمين يختلفان لذاتهما وإن تعلقا بمعلوم واحد، وقد اعترض ذلك بمثل مااعترض به كلام أبي القاسم . وقد وقع في زماننا من ذكر وجهًا لاختلاف العلمين أضعف مما حكيناه عن ابن الإخشاد فقال : إن هذه العلوم التي تعلقت بذاته تعالى من كونه عالمًا قادراً حيًا قديمًا مخالفًا سميعًا بصيراً كلها قد تعلقت بذاته تعالى ولم يدخل في ضمن أحدها مالم يدخل في ضمن الآخر لانفيًا ولا إثباتًا (...)[2] ولا صفة ولا حكمًا بل في العلوم في التقدير كمن يعتقد في الجوهر أنه جوهر مرتب[3] فيكون هذان إعتقادان قد تعلقا بالجوهر من غير زيادة في أحدهما ولا نقصان ، ثم يكون هذان الإعتقادان مع ذلك مختلفين . ثم لم يقتصر على باطله الشنيع، بل زعم في إفترائه على السلف أن هذا تأويل كلام أبي هاشم وأن ماطول فيه أبو هاشم وعرض من تقسيم للصفات إلى صفة ذات وإلى مقتض عنه وإلى مقتضى وإلى صفات معاني معلولة عن العلل فإن بعضها ملازمة للذات وبعضها متجددة / وأن مايتجدد منها فبعضها بالفاعل وبعضها بالمقتضي وبعضها بالعلل وبعضها غير معللة أصلاً لا بالذات ولا بالفاعل ولا بالعلة ، وأن مابالفاعل ففيها مايمكن حصوله من أي فاعل كان جسمًا[4] أو غير جسم ، وفيها مايستحيل حصولها[5] إلا من فاعل ليس بجسم إلى

١١٩ ب

---

(١) في الأصل : «فان» .
(٢) مكان خال والسياق متصل .
(٣) غير واضحة.
(٤) في الأصل : « جسم » .
(٥) في الأصل : «حصولهما» .

ير ذلك وأن طرقها تختلف ، فما دل على أحدها لايختلف[1] على الآخر . وإن لم يرد
حقيقة هذه الألفاظ ونسب أذكياء العلماء الذين حملوا كلامه على الحقيقة إلى[2]
لجهالة.

ولعمري لو جاز أن يكون إنسان يثبت أمراً في جميع عمره ويتعصب له ويصنف فيه
مجلدات ثم يقال فيه بأنه كان يعني بإثباته النفي وكل ذلك مجاز فجاز فيه وفي كل
(أحد مثل ذلك وعند ذلك ينسد باب الخطاب بالكلية وهذا كلام إن وجد[3]) مكتوباً
فحقه أن يحك عن الكتاب فكيف أن يكتب ويكون العذر (لي كتابته وقوع التسلية
به)[4] من أهل الزمان .

وقد فعل في مثل ذلك السلف بمثل هذا العذر وليزداد الفاعل شكراً فيما يرزقه[5]
من نعمة التوفيق في سلوك طريقة الصواب دون الضلال والله المستعان هـ.

---

(١) كذا في الأصل ولعلها مشطوبة والصواب إستبدالها بـ « لايدل» .

(٢) في الأصل « لا » والمثبت هو الصواب .

(٣) العبارة بين القوسين مستدركة بالهامش .

(٤) عبارة غير واضحة، والمثبت هو اقرب قراءة ممكنة كما ورد فى الاصل .

(٥) هكذا فى الأصل وتعني هذه العبارة : « لما يرزقه تعالى ..... » .

مسألة

في أنه هل يجوز أن يكون لله تعالى صفة غير ماأثبتوا من الصفات أم لا؟[١]

ذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى نفي ذلك عنه تعالى واعتمدا[٢] في ذلك على دلالة نفي الدلالة . وقد استعملا[٣] هذه الطريقة في كثير من المسائل حتى ملأ[٤] كتبًا من الأصول والتعارض[٥] مع مثبتيه على هذه الطريقة ‹فمنهم من[٦] حصر› الحقائق في أربعة وعشرين جنسا ، وأن المقدور المشترك منها بين القادر بالذات وبين القادر بالقدرة عشرة . خمسة منها أفعال الجوارح ، وخمسة منها أفعال القلوب . والأولى : الأكوان والاعتمادات والتأليفات والآلام والأصوات . والثانية[٧] : الاعتقادات والظنون والأنظار والإرادات والكراهات . وما عدا ذلك يختص بالقدرة عليها القادر للذات وهي : الجواهر والألوان والطعوم والروائح/ والحرارة والبرودة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفار والفناء والموت عند أبي علي خاصة . ١٢٠

ومنهم من[٨] حصر موانع الرؤية في ثمانية وهي : الحجاب وخلاف جهة المحاذاة والرقة واللطافة والبعد المفرط والقرب المفرط وفقد الضياء المناسب للعين فيكون المرئي في محل هو يأخذ هذه الأوصاف .

ومنها حصر الأكوان في ثلاثة عند البعض وهي[٩] : البياض والسواد والحمرة . وعند

---

(١) في فهرس المؤلف هكذا : «في أن مالا دليل عليه يجب نفيه» .
(٢) في الأصل : «اعتمدوا» .
(٣) في الأصل : «استعملوا» .
(٤) في الأصل : «ملؤوا» .
(٥) في الأصل ناقصة حرف «ض» وهي غير منقوطة، والمثبت هو أقرب قراءة للرسم والسياق .
(٦) هذه العبارة ناقصة في الأصل ومكانها فارغ فأضفتها لأن السياق يتطلبها .
(٧) في الأصل : «والثاني» .
(٨) في الأصل : «ما» .
(٩) في الأصل : «وهو» .

بعضهم في اثنين وهما،[1] البياض والسواد . وأما الحمرة فهو لون سالك من السواد إلى البياض كسائر الألوان من الصفرة والخضرة والكمتة[2] وغير ذلك . ومنها حصر صفات كل ذات وأحكامها، وأنه باب واسع يتعذر فيه الاحصاء . ومنها نفي الإله الثاني. ومنها حصر دواعي الحاجة فيما يلائم الطبع وينافره . ومنها نفي كونه تعالى في جهة، أو نفي حلول شيء في ذاته . ومنها نفي المائية[3] الذي ذهب إليها ضرار . ومنها نفي صفات زائدة على ما ذكر من الصفات مما ذهب إليه المخالفون من الأشعرية وغيرهم ومما لم يذهب إليه ذاهب من أرباب المذاهب .

وأما الذين يخالفون هؤلاء في صحة هذه الطريقة فيقولون : كل مالا[4] يوجد دليل قاطع على ثبوته أو نفيه ، فذلك قدح إلى أقصى[5] الامكان والواجب على العاقل التوقف فيه ، والكف عن اعتقاد ثبوته أو نفيه . وقد أوردوا هذه الطريقة على عبارات ووجوه مختلفة ، ونحن نحررها على الحصر(٦) مما يمكن تحريرها على وجه يجمع جميع الوجوه . ثم نعرضها على وجه من أن الذين أثبتوا الصفات الزائدة على ماحكيناها أو نفوا مازاد عليها ، كما لم يفلحوا في الإثبات لم يفلحوا في النفي .

فنقول : قالوا : الشيء الفلاني أعنى الذات أو الصفة ليس معلوم في نفسه ولا دليل عليه وكل ما كان كذلك يجب نفيه . أما بيان المقدمة الأولى فلوجهين :

١٢٠ ب أحدهما : أنهم ينفون كونه معلوما بنفسه ثم يذكرون/ أدلة المثبتين ، ثم يعترضونها ويجعلون الاعتراض على أدلتهم دلالة على ألا عليه . والثاني : أنهم يقولون نحن بحثنا فلم نظفر بدليل على ثبوته فصح مادعينا أنه ليس بمعلوم في نفسه ولا دليل عليه .

---

(١) في الأصل : «وهو» .
(٢) «اللون البني القاتم» .
(٣) غير واضحة .
(٤) أداة النفي ناقصة .
(٥) في الأصل : «قصا»
(٦) غير واضحة .

وأما بيان أن مالادليل عليه يجب نفيه فهم يثبتونه أيضا على وجهين :

أحدهما : أن تجويز ثبوته يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية والنظرية .

‹أما›[1] بيان أنه يؤدي إلى القدح في العلوم الضرورية أنا[2] إذا جوزنا ثبوت مالا دليل عليه يلزمنا تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة وأصوات هائلة وأن[3] لكل واحد منا ألف رأس إلا أنه قام بالعين ما يمنع من إدراك ذلك ، وذلك المانع غير ملعوم بنفسه ولا دليل على ثبوته .

أما بيان أدائه إلى القدح في العلوم النظرية فبوجهين :

أحدهما : أنا استدللنا بدليل على شيء فإذا جوزنا ثبوت مالا دليل عليه ، جوزنا في مقدمات ذلك الدليل غلطًا أو شبهة[4] لم يقف عليها لانحن ولا غيرنا ، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين . فإذن لابد من دفع هذا التجويز ، ودفعه لو كان بقليل آخر كان الكلام فيه كالكلام في الأول ، فيلزم حاجة دليل إلى دليل آخر لا إلى نهاية ، وأنه محال . إذ لو لم نقطع بنفي مالادليل على ثبوته لم يمكن أن نجزم بصحة الدليل .

والوجه الثاني : ماذكره قاضي القضاة في شرح (الجُمل والعقود)[5] أن تجويز ماهذا حاله يلزم منه تجويز معاني في المحل لاطريق إلى العلم بها ، ومتى جوزنا ذلك لم نعلم إثبات علة لمعلوم ولا ضد لمتضاد ولا فعل لقادر ، وكان يبطل ماعلمناه من إستحقاق المدح والذم بالأفعال ، وإنماقلنا ذلك لأننا كنا نجوز ألا يكون المؤثر فى ذلك الحكم هى هذه العلة ، بل المؤثر فيه شيء آخر طريق إلى العلم به ، وأن المنافي للضد ليس ماعلمناه ضدا له بل هو شيء لاطريق إليه ، وكذلك المؤثر في مقدور القادر ليس هو/ ...[6] ١٣١

---

(١) أضيفت لأن السياق يتطلبها .

(٢) في الأصل : «أما» .

(٣) غير واضحة .

(٤) في الأصل : «شبها» .

(٥) غير واضحة . وللقاضي كتاب اسمه «شرح العقود» ذكره الحاكم (٣٧٦) وله أيضاً «العقود» ذكره الحاكم (فى ص ٧٥) ولعله الكتاب السابق «شرح العقود» (انظر مقدمة «شرح الأصول الخمسة» للدكتور عبد الكريم عثمان ص ٢٢) .

(٦) حذفت كلمة «هو» لأنها مكررة .

القادر بل مايجوزه مما لاطريق إلى العلم به . فيثبت أن تجويز ثبوت مالم يعلم بنفسه ، ولم يدل دليل على ثبوته يؤدي إلى القدح في العلم الضرورية والنظرية .

(والوجه الثالث)[١] : أن الأمور التي لم يدل دليل على ثبوتها غير متناهية ، فلو جوزنا إثبات ماهذا شأنه لزم تجويز إثبات أمور لانهاية لها وذلك محال ، فهذا تمام تقرير هذه الحجة .

يقال لهم : الاعتراض على هذه الطريقة من وجوه ثلاثة :

أحدهما : في النقوض الواردة عليها . والثاني : في المطالبة بتصحيح كل واحدة من المقدمتين . والثالث : في قلب العلة وبيان لزوم النقوض منها .

أما الأول : فنقول : هذا نقيض لجواز كون المالك عندنا ولجواز صفات الثواب والعقاب وجميع المصالح الشرعية قبل ورود السمع ، ولجواز وجود الإله قبل وجود الدليل عليه ، إلى غير ذلك من أمثال هذه المجوزات .

قالوا : هذه لاتلزم كلها لأنا عنينا بقولنا : «لايعلم بنفسه» أنه لايمكن أن يعلم بنفسه؛ والملك وصفات الثواب والعقاب لما كانت[٢] من جنس المدركات من قبَلِ مايُعلم بنفسه فلم يلزم . وكذلك عنينا[٣] بقولنا : «لادليل عليه» أنه لايمكن أن يكون عليه دليل . وما ألزمتموه من وجود الإله مما لم يلزم[٤] والمصالح الشرعية مما يمكن أن يقوم عليه دليل فلم يلزم .

فنقول : فإذن لزمكم النقوض في المقدمة الثانية ، وهو أن مالادليل عليه وجب نفيه لأن ‹في›[٥] تجويز ثبوته تجويز مانع من إدراك المدركات . وذلك أنكم إذا جوزتم ثبوت ما[٦] لا يعلم بنفسه في الحال فإن كان من جنس مايمكن أن يعلم بنفسه وجوزتم ثبوت

---

(١) بمعنى الحجة الثالثة .
(٢) في الأصل : «كان» .
(٣) في الأصل : «علمنا» .
(٤) في الأصل : «يزل» .
(٥) اضيفت ليستقيم السياق .
(٦) مضافة فوق السطر .

مـالادليل عليـه في الحـال وإن كـان يمكن أن يقـوم عليـه دلالة من بعـد ، اقـتـضى هذا ›..‹[1] تجويـز مـانع من إدراك المدركـات من جنس مـايمكن أن يعلم بنفسه وإن كـان في الحال غير معلوم بنفسه واقتضى أيضا تجويز مانع من إدراك ما لادليل/ على ثبوته في الحـال وإن كـان يمكن أن تقـوم عليـه دلالة من بعـد . ثم لم يؤد ذلك إلى مـاذكـرتم من الفساد.

١٢١ ب

وعلى الجملة النقض وارد على كل حال . لأنكم إذا عنيـتم انتفاء العلم والدلالـة مطلقا لزمكم النقوض كما بينا . فإن عنيتم إستحالة انتفائه مع حصول ذلك في جميع الأحوال للزمكم النقوض في المقدمة الثانية من الوجه الذي بينا أخيرا .

ثم إن تجاوزنا مقام النقض فنقول في معاينه المطالبة بتصحيح المقدمة الأولى ، وهو قولهم في المتنازع فيه أن هذا الشيء لا دليل على ثبوته .

قلنا : فمـاتعنون بقولكم «لا دليل عليـه» ، تعنون بـه أنه ليس عليـه دليل عندنا أم تعنون به أنه ليس ليس عليه دليل في نفس الأمر ؟

إن عنيتم الأول فهـو مسلم ، ولكن لم يدل عدم العلم عندكم على ثبوته على انتفائه في نفسـه . بيـانه : أنه لو لزم في عدم العلم بدلالة ثبوت الشيء ، العلم بعدمـه للزم أن يكون العـوام الجـهـال بالأدلة علمين بانتـفـاء تلك الأمـور . فكلمـا كـان الإنـسـان أجـهل بالدلالـة كـان أعلم ، وللزم أن يكون كـل منكر لله وصـفـاته ورسله والحشـر والجزاء عـالما بانتفائهما لكونهم غـير عالمين بأدلتها . وإن عنيتم أنه ليس عليـه في نفس الأمر دليـل ، قلنا : لا نسلم . ثم إن لهم لبيان ذلك وجهين :

أحدهما : أنهم يذكرون أدلة المثبت ثم يعترضونها . والثاني : أنهم يقولون بحثنا فلم نجد عليه دليلا .

أمـا الأول فنقـول : لم قلتم أنه يلزم عن عـدم إيراد المثبت دلالة على ثبـوته ، عـدم الدلالة عليه في نفسه ؟ ولم قلتم أنه لا يجوز أن يكون عليه دليل ولم يظفر به المثبت ؟.

---

(١) حذفت «من» لأنها زائدة .

لأنه لا يجب أن يكون كل إنسان عالمًا بجميع الأدلة ، وهو الإشكال عليهم في الوجه الثاني وهو قولهم : أنا لم نجد عليه دليلا . ثم ولئن سلمنا / بأن ماذكرتم يدل على أنتفاء الدليل على ثبوته ولكن في الحال أم في جميع الأحوال ؟ (م ع)[1] ١٣٢

بيانه : وهو أنه إذا لم يكن عليه دليل في الحال لم يمكن أن يوجد عليه دليل ولو اشتد البحث ، ولكن لما قلتم أن هذا يدل على أنه لايمكن أن يوجد عليه دليل فيما بعد؟ لوجود الله فيما لم يزل فإنه لم يكن عليه دليل ثم حدث بعد ذلك . ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتم يدل على إنتفاء الدليل في الحال وفي الماضي[2] ، ولكن من جنس الأدلة العقلية فحسب أم من جنس الأدلة العقلية والسمعية ؟ (م ع)[3]

بيانه : وهو أن[4] ماذكرتم من عدم الظفر بالدليل بعد البحث الشديد في الأدلة العقلية إنما يدل على إنتفائه من هذا الجنس دون غيره من الأدلة السمعية ، والدليل السمعي يدل على ثبوت الشيء كما يدل عليه الدليل العقلي إذا[5] لم تتوقف دلالته على دليل العقل . ولولا صحة هذا الطريق للزمنا[6] القطع بعدم جملة الممكنات التي تحصل مما يعرف بأخبار الرسل فيما مضى وفي الاستقبال .

أجابوا عن هذا السؤال فقالوا : أنه يكفي إنتفاء الدلالة العقلية فيما طريقه العقل وإنتفاء الدلالة السمعية فيما طريقه السمع . يبين هذا أنا لو لم نقطع على إنتفائها لايصح أن يكون إلى العلم به طريق من جهة العقل فيما طريقه العقل ، ولو توقفنا[7] في ثبوته لجواز ثبوت دليل سمعي عليه أدى تجويز ذلك إلى فساد العلوم الضرورية

---

(١) انظر المقدمة .
(٢) مضافة في الهامش .
(٣) انظر المقدمة .
(٤) مضافة بالهامش .
(٥) في الأصل : «إذ» والمثبت هو الصواب على مذهب المعتزلة .
(٦) في الأصل : «لزمنا» .
(٧) في الأصل : «وتوقفنا» .

والمكتسبة من الوجه الذي بينا ، وهو أن يجوز أن يكون بحضرتنا جبل لانراه لمانع لانعلمه بالعقل لجواز أن تدل عليه دلالة سمعية .

قلنا : لو صح ماذكرتم للزم ألا نتوقف لأجل جواز الدلالة العقلية أيضا . بل يلزم أن نجزم على نفي ذلك الشيء وإن كان يجوز أن يدل على ثبوته دلالة عقلية . وذلك أنا لو توقفنا (في نفيه)[1] قبل النظر فيما يجوز من الدلالة العقلية لزم أن يكون ، لما ذكرتم ، أن يكون بحضرتنا جبل لانراه لمانع في العين يجوز أن تدل عليه دلالة عقلية وإن[2] لم يضر التوقف في الآخر .

١٢٢ ب / فأما قولكم : بأن انتفاء الدلالة العقلية يكفي لنفيه فيما طريقه العقل ، وانتفاء الدلالة السمعية إنما يكفي أيضا فيما[3] طريقه السمع .

قلنا : أن الذي نقول فيه بأن هذا مما طريقه العقل هو المدلول بالدلالة العقلية التي يتوقف معرفة صدق الشارع عليها وما كان مدلول بالدلالة العقلية من غير أن تتوقف عليه معرفة صدق الشارع ، قلنا فيه : بأن هذا مما طريقه العقل والسمع . وإذا لم يكن عليه دلالة عقلية ولم تتوقف على معرفته معرفة صدق الشارع ، قلنا فيه : بأنه مما طريقه السمع . وأن ماتنازعنا فيه ليس من قبل المتوقف على معرفته معرفة صدق الشارع ، وقد قلتم بأنه ليس عليه دليل عقلي فكان من قبيل ما طريقه السمع ، فلزم أن نتوقف فيه حتى يتبين إنتفاء الدلالة السمعية كما في سائر السمعيات . فإذا لم يثبت[4] ذلك لم يثبت مالدعيتم بأنه لادليل عليه .

فهذا تمام الكلام عليهم في المقدمة الأولى ، وأما الكلام في المقدمة الثانية وهو قولهم أن مالادليل عليه يجب نفيه ، قلنا : لانسلم .

---

(١) في الأصل : «لنفيه»
(٢) في الأصل : «فان»
(٣) في الأصل : «فيها»
(٤) في الأصل : «يثبتوا»

قولهم : لو جوزنا ثبوت[1] مالادليل عليه يلزم منه القدح في العلوم الضرورية وهو أن أجوز أن يكون بحضرتي جبل لاأراه لمانع لادليل عليه .

قلنا : العلم بعدم الجبل بحضرتي وبعدم الرؤوس الكثيرة للشخص الواحد إما أن يكون متوقفا على أن مالادليل عليه يجب نفيه أو لايكون متوقفا عليه . فإن كان يتوقف عليه لم يمكن حصول العلم بأن (لا جبل بحضرتي إلا بعد العلم)[2] بأن مالادليل عليه يجب نفيه وحينئذ يلزم فى دوران أحدهما أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي موقوفا على العلم بأن ما لادليل عليه يجب نفيه والمستدل به إنما بنى قوله بأن مالادليل عليه يجب نفيه على أن القدح فيه يقضي إلى تجويز كون الجبل بحضرتي موقفاً على العلم بأن مالادليل عليه يجب نفيه ، فحينئذ يكون العلم بعدم الجبل بحضرتي علما نظريا مستفاداً من دليل ، فلا يلزم من القدح فيه القدح في العلوم الضرورية .

وأما إن لم يكن العلم بعدم الجبل بحضرتي موقوفا على العلم بأن مالادليل عليه يجب / نفيه لم يلزم من عدم العلم بأن مالا دليل عليه يجب نفيه زوال العلم بأنه لاجبل بحضرتي. لأن مالايتوقف حصوله على حصول غيره لم يلزم عدمه من عدم ذلك الغير . ١٢٣

وأما قوله : يلزم من تجويز ثبوت مالادليل عليه القدح في العلوم النظرية للوجهين الذين ذكرهما ، أنه يلزم أن يكون في الاستدلال غلط أو[3] معارض غير معلوم .

قلنا : متى ؟ إذا توقف لزوم النتيجة من مقدماتنا لإستدلال بدفع وقوع الغلط والتعارض بدلالة نفي الدلالة أم إذا لم يتوقف ؟ (م ع)[4]

بيانه : لو توقف دفع ذلك لهذه الدلالة ومن الجائز أن يكون أيضا في هذه الدلالة غلط

---

(١) مضافة في الهامش

(٢) مضافة في الهامش .

(*) في الهامش الأيسر من هذه الصفحة توجد إضافة من الناسخ . هكذا «حينئذ يلزم الدور . وثانيها أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي» إما أنها استدراك لم أعثر على المكان المناسب له فى المتن ، أو أنه محاولة من المصحح شرح ما ورد فى المتن فى هذا المعنى .

(٣) في الأصل : «و» .

(٤) انظر المقدمة .

ومعارض فنحتاج إلى دلالة أخرى ، وهذا الكلام في تلك الدلالة فيتسلسل لا إلى غاية ، وفي هذا إنسداد باب الإستدلال ، وهو باطل ولا يجوز أن يقوله من يقول بصحة النظر والإستدلال . ولكنا نقول بأن الدليل لذا يفيد العلم إذا كانت مقدماته بديهية إبتداءً وتكون بديهية اللزوم عن البديهي إبتدائا . فعلى هذا إنما يحكم بصحة النتيجة عند العلم بصحة المقدمات لا عند العلم بعدم مايقدح في المقدمات ، فأغنى[1] أحدهما عن الآخر .

وأما قول القاضي : بأنه يلزم تجويز معاني في المحل لادليل عليها وعند ذلك لايمكن العلم بتعيين العلة للمعلول أو الضد لمنافاة ضده أو القادر لفعله .

قلنا : إما أن تتوقف معرفة انتفاء المعنى الآخر والضد الآخر على دلالة[2] نفي الدلالة أولا[3] تتوقف . ولئن توقفت[4] عليها ثم احتيج في تصحيحها إلى معرفة إنتفاء المعاني عن المحل لزم الدور . وإن لم تتوقف أمكن حصول العلم بانتفاء ماذكرتم بدون هذه الدلالة . وهذا هو الكلام عليه في العالم ، فكيف[5] وأن القادر والفاعل معلوم بالضرورة في الشاهد ولا حاجة إلى هذه الدلالة .

وأما الوجه الثاني : وهو أن مالادليل على ثبوته لانهاية له ، فلو جاز إثبات ماهذا شأنه لزم إثبات مالانهاية له .

قلنا : إن قام دليل قاطع على إستحالة وجود مالانهاية له لم[6] يلزم من الجزم بعدمه الجزم / بعدم مالم يقم الدليل على إمتناع وجوده لظهور الفارق . وإن لم يقم دليل على إمتناع حصوله لم يمكنا القطع بعدم حصوله . والحاصل أنهم قاسوا عدم حصول الشيء على عدم مالانهاية له ، ونحن نقدح في هذا القياس إما بإظهار الفارق إن صح وأمكن وإما بمنع[7] الحكم في الأصل إن تعذر الفارق.

١٢٢ ب

---

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : «بدلالة» .

(٣) في الأصل : «لم» .

(٤) في الأصل : «توقف» .

(٥) في الأصل : «كيف» .

(٦) مضافة في الهامش .

(٧) في الأصل : «منع»

وأما الكلام عليهم في المقام الثالث فنقول : لو لزم من نفي الدليل على ثبوت الشيء الجزم بعدمه ، لزم منه أيضا الجزم بوجوده ، وذلك متناقض ، وانتاج المتناقض يكون باطلاً . فإذن هذه الطريقة باطلة .

بيان أن لو لزم من نفي الدليل على ثبوت الشيء الجزم بعدمه للزم منه الجزم أيضا بوجوده من وجهين[1] . :

أحدهما : أن جزم النافي بالنفي أمر ثبوتي ، أعني إعتقاده على وصف كونه علما مطابقا للمعلوم ، إما أن يلزم من عدم الجزم بالنفي الجزم بالثبوت أو لايلزم . فإن لزم فنقول : إنه كما لم يوجد مايقتضي ثبوت المطلوب لم يوجد مايتقتضي ثبوت الجزم بعدمه، وليس الإستدلال بعدم دليل[2] ثبوت الشيء على ثبوت الجزم بانتفائه بأولى من الإستدلال بعدم دليل ثبوت الجزم بالنفي على ثبوت المطلوب . فإما أن تحصل الدلالتان معا فحينئذ يلزم منه الجزم بالثبوت وبالعدم ، وإما أن لا[3] يحصل واحد منهما فيكون ذلك اعترافا بأن عدم دليل الثبوت لايقتضي الجزم بالنفي (وأما إن كان لايلزم من عدم الجزم بالنفي)[4] الجزم بالثبوت فذلك إنما يمكن إذا كان بينهما واسطة . وإذا كان كذلك لم[5] يلزم من عدم مايقتضي الجزم بالثبوت الجزم بالنفي لإحتمال القسم الثالث وهو عدم الجزم أصلا في كلا طرفي الثبوت والعدم وحصول التوقف .

والثاني : إن جاز أن يستدل بعدم دليل الثبوت على النفي جاز أن يستدل بعدم دليل النفي على الثبوت ، فيلزم منه الجزم بالإثبات والنفي معا وهو محال .

١٢٤ لا يقال : الفرق بينهما من وجوه خمسة / أحدهما : أن نقول : إنا مانفينا ثبوت مالا دليل عليه لمجرد كونه لادليل عليه حتي يلزمنا ماقلته بل لما ذكرنا وهو أن تجويزه

---

(١) في الأصل : «وجهان»
(٢) مضافة في الهامش .
(٣) مضافة في الهامش .
(٤) مضافة في الهامش .
(٥) في الأصل : «لا» .

يؤدي إلى الجهالات وإلى فساد العلوم الضرورية على مابينّا ، وليس كذلك تجويز نفي مالادلالة عليه ، لأن تجويز انتفاء ماهذا حاله لايؤدي إلى فساد شيء من العلوم بل يقرر المعلوم . فلم يجب أن نحكم بثبوته لإنتفاء الدليل على نفيه .

والثاني: وهو أن دليل النفي، إما أن نعنى به عدم دليل الثبوت أو نعنى به مايقتضي دليل وجود النفي . وإن عنى به الأول كان >..<[1] دليل النفي عبارة عن عدم وجود دليل الثبوت ، وهو نفس دليل الثبوت ، فيكون حاصله الحكم بالإثبات لوجود دليل الثبوت ، وذلك لانزاع فيه ، وإن عني به الثاني لم يلزم من عدم ماينفي وجود الشيء حصول ذلك الشيء لإحتمال حصول عدمه بالطريق الأول وهو عدم حصول المثبت .

وثالثها : دليل كل شيء على حسب مايليق به ، فدليل الثبوت يجب أن يكون ثبوتيا، ودليل النفي يجب أن يكون عدما .

ورابعها[2] : أنا إذا لم نجد دليل على نبوة إنسان فإنا نقطع بإنتفاء نبوته، وليس إذا لم نجد مايقدح في نبوته نقطع بكونه نبيا .

وخامسها: أنا لو نفينا مالم يوجد دليل على ثبوته لزمنا نفي أمور غير متناهية. وهذا غير مستحيل بخلاف مالو أثبتنا مالم يوجد دليل على نفيه فإنه يلزم اثبات مالانهاية له وأنه محال . فظهر الفرق بينها لهذه الوجوه الخمسة .

لأنا نقول : أما الأول : فإن ماذكرتم من كون تجويز <ثبوت>[3] مالادليل <على ثبوته>[4] مؤديا إلى الجهالات لايفرق بين كلى طرفي الثبوت والنفي ، لأنكم قلتم : إذا جوزنا ثبوت مالادليل على ثبوته يلزم من ذلك تجويز معارض ، وذلك لأن الإدراك كما يتوقف على زوال أمر ثابت يكون عند ثبوته مانعا من الإدراك ، فكذلك يتوقف

---

(١) حذفت كلمة «عدم» ليستقيم المعنى

(٢) في الأصل : «واربعها»

(٣) أضيفت ليتضح المعنى .

(٤) أضيفت ليتضح المعنى .

على حصول أمر يكون حصوله شرطًا وعند عدمه يمتنع الإدراك . / ثم إنه[1] ١٢٤ ب
كما أنه[2] لادليل على ثبوت الإدراك لادليل على عدم الثاني .

ولئن كان تجويز ثبوت الأول يقضي إلى الجهالات فكذلك تجويز عدم الثاني يقضي إلى الجهالات ، فاستوى الإستدلال في كلى طرفي الثبوت والعدم ، فإن صح في أحدهما صح في الآخر .

وأما الثاني : فهو معارض بمثله ، لأن من قال في الشيء ›..‹[3] المعين أنه لادليل على ثبوته ، فيقال له : إن دليل الثبوت قد يراد به عدم دليل العدم ، وقد يراد به مايقتضي نقض الثبوت . فإن عني الأول كان معنى قولكم : لم يوجد دليل الثبوت أنه عدم عدم دليل العدم وذلك هو نفس وجود دليل العدم ، فيكون حاصلة الحكم بالنفي لوجود مايقتضي ذلك بالنفي ، وذلك طريقة أخرى مسلمة . وإن عني الثاني لم يلزم من عدم مايقتضي الثبوت ألا يكون الثبوت حاصلا لإحتمال أن يحصل بواسطة الطريق الثاني وهو عدم دليل العدم .

وأما قوله :[4] دليل كل شيء على حسب مايليق به .

قلنا : هذا ليس هو بتحقيق بل هو كلام إقناعي ومع ذلك فهو باطل ، لأنا توافقنا على أنه يجوز الاستدلال بوجود شيء على عدم شيء آخر ، كوجود السواد فلم لايجوز أيضا الاستدلال بعدم شيء على وجود شيء آخر . أليس أنه يلزم ارتفاع أحد النقيضين للقطع بحصول النقيض الآخر ؟

قوله[5] : بأنا إذا لم نجد مايدل على نبوة إنسان نقطع أنه ليس بنبي .

---

(١) مضافة في الهامش

(٢) مشطوبة في الأصل ومصححة بالاضافة رقم « ٥ » ، ولكنى رأيت إثباتها لأنها لاتؤثر سلباً على السياق .

(٣) حذف حرف الجر « في » .

(٤) يقصد الحجة الثالثة .

(٥) يقصد الحجة الرابعة .

قلنا : لانسلم . بل إنما نقطع بذلك لقيام الدلالة على أنه ليس بنبي . إذ لو كان نبيا لوجب على الحكيم تعريف نبوته بالمعجزات ، والحكيم لايجوز أن يخل بالواجب .

وإذا لم يظهر بيننا أنه ليس بنبي وإذا كان قد آخبر النبي أنه لايكون بعدي نبي كما قد أخبر عن ذلك نبينا كان ذلك دلالة أخرى .

قوله : لو نفينا مالم يوجد دليل ثبوته لزمنا نفي مالانهاية له ، ولو أثبتنا وجود مالا دليل على نفيه لزمنا اثبات / مالانهاية له . ١٢٥

قلنا : نحن لاندعي أن الإستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت مستقيم ، بل نقول لو صح الاستدلال بعدم المثبت على النفي لصح الاستدلال[1] بعدم[2] النافي على الثبوت . ولكن ذلك محال لوجوه منها ماذكرتموه من أنه يلزم منه اثبات مالا نهاية له . فيكون ماذكرتموه باطلا . والله أعلم بالصواب .

---

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل : «لعدم» .

مسألة
في أن الله تعالى عالم فيما لم يزل بكل معلوم

الذي نذهب إليه في هذا الباب أنه تعالى عالم في كل وقت بكل مايمكن أن يعلم وأنه يمكن أن يعلم في كل وقت جميع الحقائق المفردة مثل حقيقة الجوهر والسواد والبياض وماأشبه ذلك ، ويمكن أن يعلم من ذلك الموجود والمعدوم ويمكن أن يعلم فيما يوجد منها أنها متى توجد وأين توجد وكيف توجد ، ويمكن أن يعلم جميع مايعاقب عليها من الصفات والأحكام راجعة كانت إلى الثبوت أو إلى النفي ويعلم مايستحق لها وعليها ، ويعلم مايصل إليها من ذلك ومالايصل ، وأنه تعالى عالم بذلك أولاً وأبداً لاتخفى عليه خافية ، ولا يغرب عنه مثقال ذرة ويستحيل أن يتجدد في الوجود ذات أو صفة لذات إلا ويكون معلومًا له قبل ذلك فيما لم يزل ، وهو مذهب شيوخنا أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة والشيخ أبي الحسين البصري ، والشيخ ركن الدين محمود الخوارزمي . وقد قرر ذلك شيخنا أبو الحسين ، نور الله قبره ، إستدلالاً ووصفًا كأنه قطب بذلك على العالمين ، فقال : إنه تعالى عالم بما كان وبما يكون وبماسيكون وبما كان لو لم يكن ، كيف كان يكون ، وبما يكون لو لم يكن كيف كان يكون ، وبما سيكون لو لم يكن كيف كان يكون . والذي ذكر مثل ذلك فيما لم يكن الحال وفيما لايكون الحال[1] / وفيما لا يكون للإستقبال . وحكى شيخنا أبو الحسين عن شيخنا أبي القاسم البلخي أن جهمًا يحيل العلم بالمعدوم ، فقال لذلك أن الله لا يعلم الشيء إلا في حال حدوثه . ١٢٥ ب

وعن هشام بن الحكم أنه قال : لو كان تعالى عالمًا فيما لم يزل لكان عالمًا بأن الجسم يتحرك وأن السماء موجودة . وأما هشام بن عمرو فإنه أحال أن يسمى الله عالمًا بالأشياء فيا لم يزل ذلك يقتضي كون المعدوم شيئاً والمعدوم

---

(١) في الأصل : «المحال» .

عنده[1] ليس بشيء ولم يمنع من كون الباري عز وجل عالمًا فيما لم يزل وإنما منع[2] من أن يوصف معلومة بأنه شيء . إستدل الشيخ أبو الحسين لكونه تعالى عالمًا بالأشياء قبل وجودها وفيما لم يزل بعد أن أثبت كونه تعالى عالمًا على الجملة إستدلالاً بتخصيص بعض الأفعال واستدلالاً بأحكام الأفعال فقال : قد ثبت أنه كونه تعالى عالمٌ هو ذاته وذاته حاصلة فيما لم يزل ، واقتضاؤه العلم إما أن لا يتوقف على شرط أو يتوقف وإن كان الأول لزم الدوام لدوام موجبه من غير حاجة له في اقتضائه ذلك إلى شرط . والثاني بأن كان له شرط بذلك إما قديم أو حادث . فإن كان الأول فقد حصل المقصود ، وإن كان الثاني فهو باطل . لأن ذلك الحادث لو كان محدثاً فإنما يحدث باحداث الله تعالى إياه وإحداثه إياه يتوقف على كونه عالمًا ولو توقفت عالميته على حدوث ذلك الحادث لزم منه الدور وذلك محال .

- فإن قيل إن المقتضي العلم بالأشياء كان حاصلاً فيما لم يزل قبل وجود الأشياء ولكن المقتضى للعلم بالشيء إنما يقتضيه لو صح والكلام وقع في صحة المعلومية ، فلم قلتم أن المعدوم يصح أن يعلم من غير أن يشترط في العلم به الوجود كما في الإحساس به .

- الجواب عن السؤال من وجهين ، أحدهما إجمال والآخر تفصيل ، أما الإجمال فما ذكرنا أن المقتضى لذلك لما كان حاصلاً في الأزل فإما أن يتوقف إقتضاؤه على شرط أو / <..>[3] لم يتوقف فإن لم يتوقف يلزم العلم بها لوجود المقتضي الذي يقتضي العلم بالأشياء من غير شرط ، وإن توقف اقتضاؤه على شرط سواء كان ذلك صحة المعلومية أو غيره فذلك الشرط إما حادث أو قديم وقد أبطلنا الحادث على ماقررنا فيلزم أن يكون قديمًا ، وإذا كان المقتضى حاصلاً في الأول مع شراطة وجب ثبوت

١٢٦

(١) مستدركة بالهامش .
(٢) في الأصل : «امتنع» .
(٣) حذفت «أو» للتكرار .

الحكم في الأزل . وأما تفصيلاً فبيانه من وجوه ثلاثة .

أحدهما : أنا نعلم كثيراً من المعدومات نحو أن الشمس تطلع أو تغيب أو أنا نموت أو أن الساعة تقوم فإن هذا كلام مع من يقول بذلك إلى غير ذلك ولو استحال أن نعلم المعدوم لاستحال في حق كل عالم .

الثاني : أنا نعلم المعدومات كما ذكرنا والله يعلم علمنا بذلك لأنه من الأمور الحاضرة وإذا علم علمنا بالمعدوم فقد تضمن ذلك علمه تعالى بالمعدوم

والثالث : أنه تعالى خلق[1] الأفعال والإحكام[2] في الأفعال دليل على تحكم[3] محكمها قبل إحكامها وإيجادها ، فصح لهذه الوجوه صحة أن يعلم المعدوم ، وإذا صح العلم بالمعدومات ، والمقتضى[4] لذلك حاصل فيما لم يزل وجب أن يكون تعالى عالمًا بها فيما لم يزل . وقد استدل قاضي القضاة في هذه المسألة فقال : لو علم بعد أن لم يعلم لكان قد علم مع جواز ألا يعلم (ولكان قد علم بعلم محدث وذلك محال، للخصم أن يعترض هذه الدلالة فيقول : لا نسلم أنه إذا علم بعد أن لم يعلم فانه قد علم)[5] أليس قد صار عندكم مدركًا بعد أن لم يكن مدركًا ولم يكن أدرك مع جواز أن يدرك بعد أن كان مستحيلاً أن يدرك لأن إدراك المعدوم مستحيل ، وإذا وجد الشيء كانت[6] ذاته المقتضية للادراك حاصلة[7] وشرط الإدراك قد حصل وهو وجود المدرك وجب إدراكه لذلك ولم يحتج إلى إدراك هو معنى ، فلم قلتم أن الوجود ليس بشرط العلم كما هو شرط الإدراك ولابد من الرجوع في بيان ذلك إلى ماذكرناه ، وقد استدل لذلك

---

(١) غير واضحة ، ورسمها أقرب إلى « أحق » ، والمثبت هو الصواب .

(٢) غير واضحة ، ورسمها أقرب إلى « الاحجام » والمثبت هو الصواب .

(٣) غير واضحة ، والأنسب للسياق قراءتها « حكمة » وإن كان المثبت يفيد المعنى .

(٤) في الأصل : « فالمقتضى »

(٥) مستدركة بالهامش .

(٦) في الأصل : « كان » .

(٧) في الأصل : « حاصلاً » .

(٨) في الأصل : « العلم » .

١٣٦ ب أبو بكر بن / الأخشاد بقريب من ذلك ، فقال : لو لم يعلم فيما لم يزل لعلمه[١] بعلم محدث ، ولاستحال أن يفعل لنفسه علمًا ، لأن العلم المطابق[٢] للمعلوم[٣] في غاية الإحكام فيستحيل أن يفعل بدون تقدم علمه .

وللمعترض أن يعترض ذلك بمثل ماتقدم فنقول : لم قلتم أنه يحتاج إلى علمه ؟ ولم لا يجوز أن يقال : إن علمه بالمعدوم كان مستحيلاً ؛ ثم إذا أوجده[٤] وجب كونه عالمًا بما كان في الإدراك فلم يحتج إلى علم . ثم ولئن سلمنا أنه يحتاج[٥] إلى علم ولكن لم يلزم أن يكون عالمًا من قبل ؟

قوله بأن فعل العلم مطابق للمعلوم (فعل محكم . قلنا : لم قلتم أن ذات العلم يصح وقوعه غير مطابق للمعلوم)[٦] حتى يجب فيمن فَعَله مطابقًا أن يكون عالمًا وقد استدل لذلك بعض الشيوخ فقالوا[٧] لو علم بعد أن لم يعلم لكان قبل أن علم موصوفًا بعدم[٨] العلم كالجهل أو الشك ، ويستحق ذلك لذاته فكان يستحيل خروجه عنه لاستحالة خروج الموصوف عن صفته الذاتية وفي ذلك استحالة كونه عالمًا بعد ذلك .

ولمعترض أن يعترض ذلك فيقول : أنه إذا لم يكن عالمًا فإنه يجب أن يكون موصوفًا بصفة مضادة للعلم أليس أنا إذا لم نعلم عدد (...)[٩] قطر البحار وذرات الرمال فإنه لا يلزم أن نكون جاهلين بذلك ، أعني معتقدين لا على خلاف ما هو بها بل نشك في ذلك ، ولا نسلم أن الشك معنى أو صفة وإنما هو نفي اعتقاد

---

(١) في الأصل : «العلم» .
(٢) في الأصل : «لمطابقة» .
(٣) في الأصل : «المعلوم» .
(٤) في الأصل : «أوجدها» .
(٥) في الأصل : «يحتج» .
(٦) مستدركة بالهامش .
(٧) مستدركة بالهامش .
(٨) في الأصل : «بعد» .
(٩) فراغ يتسع لكلمة ؛ والسياق تام بدونها .

ثبوت الشيء أو إنتفائه بعد خطوره بالبال ، وليس يجب إذا لم يكن الذات موصوفًا بصفة ألا يتصف بها بعد ذلك أليس لم يتصف تعالى فيما لم يزل بصفات للأفعال ثم اتصف بها من بعد ؟

ثم ولئن سلمنا أنه لابد من صفة مضادة ولكن لم قلتم بأنه لايجوز أن تتغير عليه الصفات بحسب تغير الشرط كما قررناه في الإدراك ؟ ولابد من الرجوع إلى ماذكرناه . وهذه المسألة لايستغني عن معرفتها المكلف ، ومن منع منها بدلالة معترضة كان من المقلدين / فيها وللمخالف في هذه المسألة[1] شُبَه منها : أنه تعالى **١٢٧** لو علم الأشياء قبل وجودها لما بقى فرق بين الحيوانات والجمادات في عدم الإقتدار على شيء من الأفعال واللازم ظاهر الفساد والملزوم مثله ، بيان الملازمة أنه تعالى لو علم جميع ماسيحدث لعلم من كل واحد مايفعل ومالايفعله ، والذي علم منه أنه يفعله يستحيل ألا يفعله ، وما يعلم منه أنه لايفعله يستحيل أن يفعله ، لأنه يلزم من ذلك تغير علم الله تعالى في الماضي وأنه محال ، وما يلزم منه المحال فهو محال . وإذا كان كذلك صار بعض الأشياء واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ، وإذا كان كذلك كان قول الرجل لغيره إسقني الماء نازلاً منزلة قوله للكوز والجدار إسقني ، فإذا كان ذلك باطلاً كان ماأدى إليه مثله . ومنها : أنه لو علم الأمور المستقبلة لعلم أنه سيكلف من لا يؤمنون فيموتون كفاراً فيخلدهم في النار ، ولو علم ذلك لم يحسن أن يكلفهم ، إذا لم يحسن ذلك لما كلفهم وقد علمنا أنه قد كلهم فلزم ألا يكون عالمًا بحالهم من قبل .

ومنها أنه لو كان عالمًا بأن الشيء سيحدث لكان إذا حدث ذلك الشيء ثم يقتضي إما أن يكون عالمٌ بأنه سيحدث في حال حدوثه وفي حال تقضيه أو لايعلم أنه سيحدث وفي هاتين[2] الحالين ، فإن علم ذلك كان العلم جهلاً وإن لم يعلم كان قد خرج مما عليه لذاته

---

(١) مستدركة بالهامش .

(٢) في الأصل : «هذين» .

لأنه قد ثبت أن كل[1] مايعلمه يعلمه لذاته ، وكل ‹من›[2] القسمين فاسد ، فما أدى إليه فهو فاسد .

والجواب : أما الشبهة الأولى فقد أجبنا عنها في مسألة خلق الأفعال ، وأما الشبهة الثانية فقد أجبنا ‹عنها›[3] في مسألة تكليف من ‹من›[4] المعلوم أنه[5] يكفر أو يفسق . وأما الشبهة الثالثة : فهذا مقام الجواب عنها فنقول : إن الناس في الجواب عن هذا السؤال تفرقوا فرقتين ، فذهب أبو هاشم وأصحابه وقاضي القضاة إلى أن علمه بأن الشيء سيوجد / وعلمه بوجوده . ١٢٧ ب

إذا وجد علم واحد لاتغير فيه إلا في العبارة . وذهب الشيخ أبو علي وأبو القاسم الكعبي والشيخ أبو الحسين البصري في الجواب عنها إلى التزام جواز وقوع التغيير في ذلك . وحكى قاضي القضاة في المغني عن أناس أنهم حكوا عن أبي علي أنه قال ، وهذا لفظه : إنه وإن كان عالمًا لنفسه وأنه إنما يوصف بأنه عالم بوجود زيد عند وجوده من حيث تعلق علمه بوجوده ، كما أنه وإن كان مدركا لنفسه ، وإنه كما يدرك المدركات عند وجودها يتعلق كونه مدركًا بوجودها . ثم إن قاضي القضاة لم ينكر هذه الحكاية عن أبي علي ، وهذا الكلام من أبي علي يقتضي أنه جعل تعلق العلم بوجود الشيء متجدداً عند وجوده ، وأما الشيخ[6] فإنه ذكر في عيون المسائل بأن قالوا : هذا قولكم بأنه قبل أن يوجد لم يكن عالمًا بأنه قد وجد فلما وجد علم أنه قد وجد . قلنا : ذلك لأنه قبل أن يوجد لم يكن موجوداً وكان مستحيلاً أن يعلم أنه موجود ولأنه قد علم أنه سيوجد وتأول قوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم)[7] فقال : حتى يعلم الجهاد منكم

---

(١) في الأصل : «كلما» .
(٢) أضيفت ليستقيم السياق .
(٣) أضيفت ليكتمل السياق .
(٤) أضيفت ليكتمل السياق .
(٥) في الأصل : «أن»
(٦) يقصد الكعبي . وإن لم يذكر اسمه ويدل على ذلك كتاب «عيون المسائل»
(٧) الآية : ٣١ ، سورة محمد ٤٧ .

موجوداً. وظاهر هذا الكلام يقتضي أنه لا يعلم الشيء موجوداً قبل وجوده وأن[1] يعلمه كذا إذا وجد .

وأما جواب أبي هاشم فقد قرره بأشياء منها أنه قال : إن العلم بأن زيداً سيموت لو لم يكن عالمًا بموته ، وإذا كان الخبر عن زيد أنه سيموت غداً لا يكون خبراً عن موته إذا جاء لغد ولو كان كذلك لكان إذا أخبر بذلك الصادق لما أمكننا الاستدلال بموته إذا جاء الغد، ولما صح الاستدلال به على موته دل الخبر على أنه سيموت غداً هو خبر عند موته والدلالة عليه دلالة على موته إذا مات فكذلك هذا في العلم . وقد قرر هذا الكلام بعبارة أخرى فقال : إن خبر الأنبياء عن أنه سيُبعث محمد عليه السلام / دلالة على بعثه إذا بعث ، ولهذا أمكن الإستدلال على بعثته ، وكذلك هذا في العلم . ١٢٨

ووجه ثالث هو أن النظر في خبرهم بذلك يولد العلم ببعثته ، فإن كان العلم بأنه سيبعث ليس بعلم أنه بعث بل كان عالمًا مخالفًا له لكان النظر الواحد قد ولد علمين مختلفين وذلك باطل .

يقال لهم أول مايقال : إن هذا تعليل في معارضة ما علم خلافه بالضرورة أن بين عتقاد أن[2] الشيء إنه سيكون وبين اعتقاد أنه كان من المغايرة ما هو في حد لمنافي[3] فكيف يمكن أن يدعي فيهما أن أحدهما هو الآخر ؟ مثل هذا التعليل لا يستحق أن يسمع . ثم ولئن سلمنا إمكان إقامة الدلالة على ذلك لكن تعليلكم هذا مستدرك عليكم لأنكم عللتم لبيان أن العلم بأن الشيء سيوجد والعلم بأنه موجد علم واجد لاتغير فيه ولا تجدد وعللتم كونه عالمًا بوجوده بوقت وجوده ، فقلتم هو علم بوجوده في وقت وجوده ، وما كان متعلقاً بشرط متجدد كان متجدداً عند تجدد ذلك الشرط ومنفياً قبل تجدد وجود ذلك الشرط فادعى إيجاد هذين العلمين في كونه ضرورته علما بوجوده مشروطاً بوقت وجوده المتجدد مناقضة . ثم ولئن سلمنا سلامة التعليل عن

(١) في الأصل : «أما»
(٢) مستدركا بالهامش .
(٣) في الأصل : «النافي» .

الإستدراك . والإعتراض عليه أن نقول : إنكم قستم العلم بالخبر والدلالة ، والحكم ممنوع في الأصل .

قوله بأن الصادق إذا أخبر بأن زيداً سيموت غداً فإنه يكون خبراً عن موته في الغد ، ولهذا نقول بأن هذا الحي يخبر خبره ، وأما بيان أنه يكون دلالة عليه فإنا نعلم حصوله موته إذا جاء الغد ، فلو لم يكن دلالة عليه لصح أن يشك في موته ، فإن جاء الغد قلنا: إن الموت الحاصل بخبر الخبر السابق أنه سيحدث أم بخبره[1] أنه حدث ؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

١٢٨ ب قولكم : إنا نستدل بخبر الصادق عن / موت زيد في الغد ، أنه مات إذا جاء الغد .

قلنا : لا نسلم بأنه يمكن الإستدلال على ذلك بمجرد خبره .

بيانه : وهو أنا لو علمنا بخبر موت زيد في الغد ولم يعلم مجيء الغد فإنا لا نعلم موته ، وأما إذا علمنا مجيء الغد صار علمنا بمجيء الغد مع علمنا بخبر الصادق دلالة أخرى غير علمنا بمجرد خبر الصادق عن موته ووجب الإستدلال .

فكل واحد من هذين الدليلين مغاير للآخر ، ومدلول كل واحد منهما مغاير لمدلول الآخر ، أما إذا علمنا أن الصادق أخبر بموت زيد في الغَد فإنا لا نعلم من الإستدلال بهذا الخبر إلا أنه سيموت زيد في الغد ولا يمكن أن يستدل على أنه مات وإن كان الغد قد جاء وصار زيد فيه إذا لم يكن علمنا بمجيء الغد بأن كنا في موضع لا تميز فيه بين مجيء الغد وبين عدم مجيئه إن كنا مثلا في بيت مسدود الكُوى حتى إذا شككنا في مجيء الغد شككنا في مدلول الخبر بأنه سيموت بجواز أن يكون الغد قد جاء ومات (زيد مثلاً ولا نعلم نصاً[2] لمجرد هذا الخبر موته ، وإن كان قد جاء الغد ومات)[3] فيه[4] لتجويز أن يكون الغد ما جاء بعد .

(١) في الأصل : «محبره» .

(٢) كذا في الأصل : وهي لا تناسب سياق العبارة .

(٣) مستدركة بالهامش .

(٤) غير واضحة .

أما إذا علمنا مجيء الغد مع علمنا بخبر الصادق فإنا نستأنف دلالة أخرى نعلم بذلك موت زيد ، ووجه الإستدلال في ذلك أن الصادق لما أخبر (في)[1] أن موت زيد بالغد صار وجود موت زيد ملازماً لوجود الغد ومهما وجد الملزوم يجب أن يتبعه اللازم وقد وجد الملزوم وهو الغد فوجب أن يتبعه اللازم وهو الموت وهذه دلالة أخرى غير الأولى موصولة إلى مدلول آخر ، وهذا هو الاعتراض على تمسكهم ببشارة الأنبياء أنه سيبعث في صفته كذا ، فإن صفات المبشر به قامت مقام الغد في صورة إخباره بموت زيد في الغد ، فأما إذا جعلنا ما ذكروه من صفات المبشر به فإنا لا نقدر أن نستدل بخبرهم أنه هو النبي المبشر به ، وأنا إذا علمنا ذلك إستدللنا بذلك العلم مع تساويهم على ثبوته على الوجه الذي ذكرناه ، وهو الإعتراض على قولهم بأن النظر الواحد في الدليل الواحد لا يوجب علمين مختلفين / فإنا بينا أنهما نظران مختلفان في دليلين مختلفين كما قررناه ، وهذا أظهر على أصول أبي هاشم فإنه ذكر أنا إذا علمنا أن كل ظلم قبيح فإن هذا العلم لا يكفي لمعرفة ظلم بعينه . ثم إذا علمنا في فعل معين أنه ظلم فإنه يتجدد لعلمنا بأن كل ظلم قبيح تعلق زائد على ذلك الظلم المعين بأنه[2] قبيح . ثم إنا نقلب عليهم هذه الدلالة فنقول : لو كان المخبرَ به والمدلول واحداً لقام أحد المخبَرَيْن مقام الآخر فكذا الدلالة . فإن قالوا كونه خبراً أو دليلاً مشروط بوجوده قلنا : قد اعترضتم بتجدد كونه مخبراً ومدلولاً إذ قد علمتم ذلك بشرط متجدد بعد ذلك كما قررناه . ومنها قول القاضي أن العلم بأن الشيء سيوجد لو لم يكن علمًا بوجوده وكان علمًا بصفة أخرى غير وجوده لجاز أن يجهل وجوده مع هذا العلم ، فلما لم يجز أن يجهل مع هذا العلم وإن جهلنا سائر صفاته علمنا أن هذا علم بوجوده لا غير .

يقال لهم : ليس في هذه الدلالة إلا بيان أن العلم بالشيء سيوجد ليس بعلم بأمر آخر غير الوجود على هذا الوجه ، وهو أنه يستحيل ›.‹[3] العلم به على هذا الوجه وهو أنه

١٢٩

---

(١) كذا بالمتن ، وهي مستدركة فوق السطر ، ويفضل حذفها لان وجودها يخل بالمعنى .

(٢) في الأصل : «فإنه» .

(٣) حذفت «و» لأنها زائدة .

حاصل مع أن كل واحد منهما غير الآخر أم عينه . ثم هو لم يعترض قط لمحل النزاع ، وقد بين الخصم التغاير بينهما والبعد إلى حد التنافي ، حتى أنه مهما كان أحدهما علما كان الآخر جهلاً ، ومتى كان الشيء معلوماً فإنه سيوجد فيستحيل أن يكون معلوماً بأنه وجد وعلى العكس .

ومنها قوله : أن العلم بأن الشيء سيوجد لو لم يكن علمًا بوجوده إذا وجد لم يحل إذا نفى هذا العلم إلى وقت وجوده ، إما أن يكون علمًا بوجوده أو يكون علمًا بأنه سيوجد ، ولو كان علمًا بأنه سيوجد لكان قد إنقلب جنسه ، والشيء لا ينقلب جنسه لبقائه فصح أن يكون علمًا بوجوده وثبت أنه يكون علمًا بوجوده قبل أن يوجد .

يقال له : أن ما ذكرت من الترديد على تقدير بقاء العلم بالشيء بأنه سيوجد أنه إما أن ننفي علمًا بأنه سيوجد أو يكون علمًا بوجوده ، وإبطال أحد القسمين إنما يصح على / ١٢٩ ب تقدير المغايرة بين العلمين أما إذا كان العلم بأنه سيوجد هو بعينه العلم بأنه وجد كان التقسيم[1] فيه والترديد ، وإبطال أحد قسميه تقسيماً للشيء وإبطالاً له وكان هذا التعليل باطلاً على هذا التقدير . وإن إدعيتم المغايرة كنتم قد ناقضتم حيث ادعيتم أن العلم بأنه وجد إذا وجد ثم نصبتم تعليلكم (لتصحيح ذلك)[2] على وجه لا يستقيم إلا على تقدير المغايرة بينهما ثم نقول : قولكم بأنه لو نفى العلم بأنه سيوجد إلى وقت وجوده وكان وقت وجود الشيء علمنا أنه سيوجد الشيء فإنه ينقلب جنسه وأنه محال لما ذكر فيجب أن يكون علماً بوجوده .

قلنا : إنه عند وجوده يكون علمًا بوجوده مع بقائه علمًا بأنه سيوجد أو لا بد وأن يخرج عن كونه علمًا بأنه سيوجد ، وقد قلتم بأنه على ذلك التقدير فيقلب جنسه وأنه محال .

وإن قلتم يخرج عن كونه علمًا بأنه سيوجد فقد سلمتم للخصم حكم المسألة من أن العلم بأنه سيوجد يبطل فيزول عند وجوده ويحدث علم آخر بوجوده .

---

(١) غير واضحة .

(٢) مستدركة بالهامش .

ولئن سلمنا سلامة التعليل عن المناقضة لكن قولكم بأن العلم بأن الشيء سيوجد إذا[1] بقي إلى وقت وجوده فلو لم يكن علما بوجوده بل كان علمًا بأنه سيوجد لكان قد انقلب جنسه . قلنا : ما تعنون بقولكم ينقلب جنسه ؟ تعنون به خروجه من كونه على ما كان عليه متعلقا فسيوجد أم تعنون به خروجه من كونه مطابقاً للمعقب ؟ إن عنيتم الثاني فنسلم ، وإن عنيتم الأول فلا نسلم .

بيانه وهو أن الواحد منا إذا اعتقد في زيد أنه سيدخل الدار ثم قدرنا[2] بقاءه[3] على هذا الإعتقاد وهو قد دخل فإنه لا يخرج عن ذلك الإعتقاد ، وكونه اعتقاداً بأن زيداً يدخل كما لو أخبر مخبر أن زيداً سيقدم وقدرنا[4] بقاء[5] هذا الخبر / مسموعاً وقد قدم زيد فإنه لا يتغير عما كان مسموعاً عليه بأنه سيقدم حتى يصير مسموعاً بأنه قدم . وإن كان قد يغنى عن كونه صدقًا إلى كونه كذبًا ولكن ما كان ذلك لتغير في ذاته بل لتغير فيما يتعلق به وذلك لأن مطابقته لما يتعلق به لما كان شرطًا في كونه صدقًا يفيد تغير ذلك المتعلق تغير على هذا الخبر وصف كونه صدقًا وكذبًا وكذلك العلم لما كان الشرط في كونه علمًا هو مطابقته للمعلوم وعندنا تغير هذا الشرط فيصير غير مطابق ويكون جهلاً ، فعند تقدير المطابقة وعدم المطابقة يتغير وصفه كونه علمًا وجهلاً وإن لم يتغير في ذاته .

١٣٠

ثم ولئن سلمنا أن تقدير بقاء العلم بأن سيوجد إلى وقت وجوده لو لم يكن علمًا بوجوده .

لا يقال : لو لم يكن علمًا بوجوده يلزم من صحة إنقلاب جنسه على تقدير بقائه .

---

(١) في الأصل : «إلى» .
(٢) في الأصل : «قدرناه» .
(٣) في الأصل : «بقاه» .
(٤) مستدركة بالهامش .
(٥) في الأصل : «بقا» .

قلنا : متى لزم ؟ إذا كان بقاء العلم بأن الشيء سيوجد إلى وقت وجوده ممكنًا أم لايكون ممكنًا ؟ (م ع)[1].

بيانه : هو أنه إذا لم يكن ممكنًا بل كان مستحيلاً بانقلابه عن جنسه . فإن كان مستحيلاً لكنه يكون قد توقف على شرط مستحيل وهو بقاؤه إلى وقت وجوده ، فإذا كان الشرط مستحيلاً كان المشروط مستحيلاً فلم يلزم من ذلك صحة إنقلابه عن جنسه . هذا كما لو قدرنا الجهل أو الجهة على الله تعالى يلزم منه صحة الحاجة عليه تعالى ، لكن لما كان ذلك تقديراً لأمرٍ مستحيل لم يلزم من ذلك صحة الحاجة عليه تعالى . وبيان أن بقاء هذا العلم إلى وقت وجوده يستحيل ذلك لأن ذاته تعالى توجب العلم بالمعلوم بشرط كونه معلومًا كما يوجب الإدراك (بشرط كونه مدركًا ، وإذا إنتفى شرط الإدراك)[2] إستحال إيجابه لذلك ، وكذلك إذا انتفى شرط كونه معلومًا استحال / ١٣٠ ب إيجابه ولما كان يوجبه من قبل .

وبيان تغير المعلومية (أن الشيء)[3] إنما يكون معلومًا بأنه سيوجد مادام يكون مما سيوجد ، أما إذا خرج من أن يكون مما سيوجد وصار موجوداً خرج من أن يكون معلومًا بأنه سيوجدوصار معلومًا بأنه وجد ، ولهذا لو قدرنا معتقدين اعتقد فيه أحدهما بأنه سيوجد واعتقد فيه الآخر بأنه وجد فإما نقطع على جهل أحدهما بالضرورة ، ولو صح أن يبقى معلومًا سيوجد بعد وجوده لجوزنا كونهما عالمين .

فهذه هي الوجوه التي تمسك بها أبو هاشم وقاضي القضاة والجواب عن شبههم ، وأنها لما كانت ضعيفة ومعترضة لم يصلح جواباً عن شبهة ولابد من جواب آخر أصلح وأقوى من ذلك حتى يكون محافظة في ذلك على ما قررناه من كون تعالى عالمًا بالأشياء قبل وجودها ، وهو أن لا يلزم بقاء علمه تعالى بأنه سيوجد بعد وجوده حتى لا يلزم المحال

---

(١) انظر المقدمة .
(٢) مستدركة بالهامش .
(٣) مستدركة بالهامش .

الذي لزم عن نسبة الجهل إلى الله تعالى فنقول : ألا يجوز أن يزول عند الوجود علمه بأنه سيوجد ويتجدد له علم بأنه وجد ؟

وقوله : بأن كونه تعالى عالمًا صفة ذاتية والصفات الذاتية لا يجوز فيها أن تزول وتتجدد ، ولو جاز ذلك فيها لجاز ذلك في ذاته تعالى .

قلنا : قولكم بأن الصفات الذاتية لا يجوز فيها التغير بالزوال والتجدد ، متى إذا كانت[1] مشروطة بشرط يمكن فيه التغير ‹أم›[2] إذا لم تكن ؟ (ع م) .[3]

بيانه وهو أن اقتضاء ذاته للصفة إذا كان مشروطًا بشرط ولكن ذلك الشرط مما يمكن فيه أن يتغير جاز في المشروط مثله ، أليس أن صفة كونه تعالى قادراً ومدركًا من الصفات الذاتية ، ثم لما كانت مشروطة بشرط يمكن فيه أن يتغير جاز التغير أيضاً فيها ، ولهذا قلنا بأنه تعالى كان قادراً على إيجاد / العالم فيما لم يزل وكانت هذه الصفة ١٣١ ذاتية له تعالى لما كان شرطها حاصلاً وهو عدم المقدور فلما أوجده استحال إيجاد الموجود بغير شرط كونه مقدوراً فخرج من أن يكون قادراً على إيجاده في حال وجوده ، وكذلك كونه مدركًا لما كان مشروطًا بوجود المدرك تغيرت الصفة بحسب تغير هذا الشرط بخلاف ذاته تعالى فإنه واجب الوجود بذاته ، لا يحتاج في وجوده إلى مؤثر حتى يمكن فيه أن يكون اقتضاؤه لذلك موقوفًا على شرط يمكن فيه التغير فيتغير هو أيضًا .

إذا صح هذا نقول : كما أن من شرط كون القادر قادراً على الشيء كونه مقدوراً ، وصحة وجوده في نفسه كذلك من شرط كون العالم عالمًا بالشيء صحة كونه ملعومًا على ذلك الوجه إذا وجد ما كان عالمًا به من قبل أن يوجد[4] ، فإما[5] إن يبقى صحيح المعلومية سيوجد بعد وجوده أو يتغير[6] .

---

(١) في الأصل : «كان» .

(٢) أضيفت ليكتمل السياق .

(٣) انظر المقدمة .

(٤) في الأصل : «سيوجد» .

(٥) في الأصل : «وإما» .

(٦) في الأصل : «يغير» .

فإن قلتم بأنه بقى إندفع الإلزام على الذي ألزمتموه من تجهيل[1] الله تعالى لفوات المطابقة بين المعلوم وعلمه ، وصح جواب أبي هاشم فاقبلوا مثله .

ولئن قلتم بأنه خرج من أن يكون معلومًا بيوجد بعد الوجود وإنما يمكن الآن أن يعلم بأنه موجود فقد اعترضتم بتغير الشرط (فلم منعتم من تغير المشروط بحسب تغير الشرط) ؟[2] !؛ ولمَ تقولون بأنه تعالى عالم بجميع المعلومات على كل وجه يمكن أن يعلم عليه[3] في كل وقت ؟ . وهذا هو الطريق الذي قررنا به كونه تعالى عالمًا فيما لم يزل بجميع المعلومات وسلكنا طريقتنا في الجواب عن شبهة هشام[4] ولم يستجز فيه تعالى مااستجاز أبو هاشم من أن يبقى تعالى عالمًا بأنه سيوجد[5] أنه موجود ولا يتجدد به علمه بأنه موجود مع أنه يمكن المعلومية بأنه موجود ، وقلنا بأن في تبقية[6] تلك العالمية بأن سيوجد بعد / الوجود نسبة له تعالى إلى الجهل لما في ذلك من تركه للمطابقة كما ذهب إليه هشام .

١٣١ ب

وقلنا بأن في[7] نفي يحدد علمه تعالى بوجوده مع صحة كونه معلومًا بذلك نسبة له تعالى إلى قصور في عالميته إذ في ذلك نفي لكونه تعالى عالمًا بشيء يمكن أن يكون معلومًا ، وهذا هو الطريق الذي[8] سلكه القدماء من العلماء الراسخين كأبي علي وأبي القاسم الكعبي وأصحابه وغيرهم من السلف الصالح ، وقد تبعهم في ذلك من الخلف شيخنا أبو الحسين البصري والشيخ ركن الدين بن عبد الله الخوارزمي ، وإن كان شيخنا أبو الحسين منع (من زوال علمه بأن سيوجد والتزم تحدد (٩) علمه بأنه وجد ، وشيخنا

(١) غير واضحة وتقرأ «تحصل» والمثبت هو الصواب .
(٢) مستدركة بالهامش .
(٣) في الأصل : «عليها» .
(٤) هو هشام بن الحكم الشيباني المتكلم توفي بالكوفة سنة ١٩٩ هـ / ٨١٥ م . (انظر معجم المؤلفين ١٤٨/١٣) .
(٥) غير واضحة والقراءة المثبتة هى أقرب القراءات المتفقة مع السياق .
(٦) غير واضحة .
(٧) مستدركة بالهامش .
(٨) مستدركة بالهامش .
(٩) فى النص غير منقوطة ولعلها «تجدد» .

ركن ‹الدين›[1] التزم الأمرين معًا)[2] ، وقال : علَمه بأنه سيوجد والتزم تجدد علمه بأنه وجد ، وشيخنا ركن الدين التزم الأمرين[3] جميعًا ، وهو الأصح ويجوِّز لذلك ثلاثة أوجه ، فنقول : العلم بأن الشيء سيوجد هو لو كان علمًا بوجوده إذا وجد كان علمًا بوجوده قبل أن يوجد ، وليس علما بوجوده قبل أن يوجد فلا يكون علمًا بوجوده إذا وجد. أما بيان الأول فهو أن العلم بأن الشيء سيوجد إما أن يتغير حال وجود الشيء أو لا يتغير ، فإن تغير فهو المطلوب ، وإن لم يتغير فالعلم به موجوداً[4] حال الوجود هو[5] بعينه العلم بأنه سيوجد من غير تغير ، فصح أنه يلزم أن يكون العلم بأنه سيوجد علما مع ذلك بأنه موجود .

وأما بيان الثاني فلأن[6] من شرط كون العلم علمًا وهو مطابقة للمعلوم ، على معنى أن يكون متعلقًا به على ما هو به ، حتى أنه لو لم يكن كذلك كان جهلاً ، ومهما كان الشيء فيما ، سيوجد فلو قدرنا علمًا بوجوده لم تكن المطابقة حاصلة فلم يكن علمًا ، وإذا صحت المقدمتان صح أن العلم بأن الشيء سيوجد ليس علما بوجوده إذا وجد .

١٣٢ فإن قيل : قولكم بأن العلم بأن / الشيء سيوجد لو كان علمًا بوجوده إذا وجد كان علما به قبل أن يوجد . قلنا : لا نسلم ، ولِمَ قلتم بأن وجود الشيء ليس شرطًا في ذلك؟ ولهذا لم نقل بأن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده مطلقًا ، بل شرطناه فقلنا : علم بوجوده إذا وجد ، ثم ولئن سلمنا أنه لو كان علمًا بوجوده عند وجوده كان علمًا به قبل وجوده ، ولكن لِمَ قلتم بأنه ليس كذلك ؟

قوله : بأن الشيء إذا كان معلومًا بأنه سيوجد لا يكون معلومًا بأنه وجد ، وإذا كان معلومًا بأنه وُجد لا يكون معلومًا بأنه سيوجد قلنا : لم قلتم بأن هذا الاختلاف ليس

---

(١) ساقطة من النص وأضيفت لإيضاح المقصود .

(٢) العبارة مضافة بالهامش وعليها خط شطب ، وهي مكررة في المتن ولم أهملها التزاما بالنص المخطوط .

(٣) فى النص : «الأمر» .

(٤) في الأصل : «موجود» والمثبت هو الصحيح لغة .

(٥) في الأصل : «وهو» حذفت الواو ليستقيم المعنى .

(٦) مستدركة بالهامش .

راجعًا إلى العبارة ، وإن كان العلم واحداً أليس أن هذا اليوم الذي نحن فيه كنا[1] نسميه بالغد والآن بأنه اليوم ، وإذا مضى بأنه أمس ، واليوم واحد وإن اختلفت العبارات باختلاف الأزمنة[2] الثلاثة من الإستقبال والحال والماضي .

ثم ما ذكرتم لئن كان يدل على زوال العلم بأن الشيء سيوجد وتجدد علم آخر ، فمعنا من الأدلة ما يبطل ذلك ، وذلك لأن[3] هذا التزايد من العلم فلا يخلو إما أن يكون قديمًا أو حادثًا ، فإن كان قديمًا لزم عدم القديم وأنه باطل لما ذكرتم في مسألة حدوث الأجسام، ولما أنه لا يجوز زوال الصفة الذاتية ، ولما أنه لو جاز ذلك لجاز زوال ذاته تعالى . وإذا كان حادثًا فلا يخلو إما أن يكون مسبوقًا بعلم حادث أو لا يكون ، فإن كان لزم التسلسل وأنه باطل بما أبطلتم به حدوث حوادث لاأول لها ، وإذا لم يكن يلزم أن يكون الباري قبل حدوث ذلك غير[4] عالم بشيء أصلاً على ما هو مذهب هشام ، وقد أبطلتم ذلك ، وباقي الأدلة ما حكيناها عنهم من قبل الجواب : الكلام على ما بينا أن العلم بسيوجد[5] لو كان علمًا بوجوده لكان علمًا قبل وجوده . قوله بأن ذلك مشروط / ١٣٢ب بوجوده قلنا : لكان كونه عالمًا بوجوده مشرطًا بوجوده ، لكان[6] كونه عالمًا بوجوده متجدداً لأن ما كان وجوده موقوفًا على شرط متجدد كان متجدداً وحينئذ يحصل المطلوب .

قوله : ولِمَ قلتم بأنه لا يجوز أن يكون العلم بوجوده حاصلاً قبل وجوده ؟

قلنا : لما ذكرنا أن المطابقة معتقدة بين العلم والمعلوم ، حتى لو اعتقد معتقد في إنسان أنه يدخل الدار وهو حاصل فيها بل هو مما سيدخل فإنه يكون جاهلاً ، ولو اعتقد اثنان في شخص أحدهما أنه داخل في الدار والثاني أنه سيدخلها فإنا نقطع بالضرورة أن

---

(١) في الأصل : «كما» .
(٢) غير واضحة ، والمثبت هو الصواب .
(٣) في الأصل : «لن» .
(٤) في الأصل : «خبر» .
(٥) في الأصل : «سيوجد» .
(٦) غير واضحة .

أحدهما على خطأ ، كل ذلك لما بينا أن العلم بالشيء يستدعي مطابقة المعلوم وهو أن يتعلق به على ما هو به .

قلنا : نعني بقولنا على ما هو به أن يكون ثابتًا محصلاً في الوجود ، بل يكون على ما علمه واعتقده ، ثم قد يكون ذلك نفيًا ، فإنا إذا علمنا في شيء أنه منتف وأنه إذا كان ثابتًا لم يكن العلم مطابقًا للمعلوم ، بل لا بد من أن يكون منتفيًا ، وكذلك إذا علمنا أنه سيوجد فإنه ينبغي أن يكون مما سيوجد ولا يكون موجوداً حتى يكون مطابقا له، فإذا علمنا أنه موجود ينبغي أن يكون موجوداً ولا يكون مما سيوجد حتى يكون مطابقًا له ، وهذه المطابقة لا تحصل إذا قدرنا العلم بأنه موجود وكان مما سيوجد أو قدرنا العلم بأنه سيوجد وكان موجوداً على ما قررناه .

قوله بأن ذلك اختلاف عبارة كما فيما ضربناه من المثال ، قلنا بأن هذا اختلاف في حقيقة العلم والإعتقاد ، ولهذا نعلم فيمن اعتقد في شيء أنه سيكون نحو أن يعتقد في زيد أنه في الدار داخلاً فيها ، أو على العكس فإنا نعلم بالضرورة أنه مخطيء في اعتقاده من غير التفات في ذلك إلى عبارة ، ولهذا لا يختلف الحال فيما ذكرنا بين الساكت / والناطق بل (لو[1] كان) أبكم أصم لم يسمع اللسان ولم ينطق به فإنه محدث[2] في نفسه ، إذا كان كامل العقل ، ما ذكرنا من التقارب يصح أن هذا اختلاف واقع في حقيقة العلم لا مجرد عبارة ، وأما ما ضرب المثال باليوم فنقول : إذا استعملنا هذه العبارات الثلاثة بحسب الأزمنة الثلاثة من الغد واليوم والأمس ، ولا يخلو إما أن يكون المفهوم من كل واحد من هذه الأشياء متحداً أو مختلفاً . فإن كان متحداً كانت هذه الأشياء مترادفة ، هذا كترادف أسم اليوم والنهار فيه ، وكما أنه يجوز استعمال واحدهما مقام الآخر وجب أيضا أن يجوز ها هنا وقد علمنا أنه لا يجوز ذلك ، ولو أستعمله مستعمل على هذا الوجه فإنه ينسب إلى الخطأ في اللغة ولئن كان المفهوم متغايراً اندفع

١٢٣

(١) في الأصل : «ولو لم» .
(٢) كذا في الأصل والأفضل «متحدث» .

الإلزام[1] وصار حجة عليكم فأما إذا ثبت التغاير فى مفهوم هذه العبارات فذلك بحسب تغاير الأزمنة الثلاثة ، ومهما كان معلوماً بمفهوم كونه غداً لم يكن معلوماً بمفهوم كونه اليوم ، وكذا هذا فى مفهوم كونه أمس ، إذ لو صح أن يكون معلوماً بمعنى كونه غداً يكون مع ذلك معلوماً بمعنى كونه اليوم وأمس لصح استعمال كل واحد من هذه الأسماء مقام الآخر لجميع الأسماء المترادفة من الليث والأسد ونحو ذلك .

قلنا : لم يصح ذلك ، بينا أن الشيء إذا كان معلوماً على أنه مستحيل كالغد لايكون معلوماً على أنه حاصل ، فيكون على صحة أطلاق اسم الغد عليه صالحاً لاصلاق أسم اليوم والأمس عليه .

وأما ‹ما ذكر›[2] من المعارضة أن كونه تعالى كان عالمًا بأنه سيحدث إما أو حادثا ، قلنا : يكون أزليا .

قوله بأن ذلك باطل لما ذكرتم في مسألة حدوث الأجسام . قلنا : إن[3] ما أبطلنا به أزلية الأكوان لا يبطل صحة / زوال هذه العالمية . ١٣٣ ب

بيانه : وهو إنما قلنا لو كان كون الجسم في جهة معينة أزليا لكان كذلك إما واجبًا لذاته أو ممكنا ، ثم ابطلنا كونه واجباً لذاته فتعين كونه ممكناً . ثم قلنا أنه لو كان ممكنا فلا بد له من أمر لأجله كان ثابتًا ، ثم ذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون قادراً أو موجبًا ، ثم أبطلناه على القسمين ، وأبطلنا قسمة القادر ثم إبطلنا بوجوب تقدمه على فعله مع استحالة ذلك في القديم .

وقلنا : إبطال الموجب بأنه إما أن يكون واجبًا في نفسه أو جائزاً ، ثم أبطلنا الجائزة بكونه مؤدياً إلى التسلسل لا إلى غاية وهو محال ، فبينا بإبطال جميع هذه الأقسام تعين هذا القسم وهو أن يكون وجوده بموجب[4] واجب في ذاته ، وهذه الأقسام أيضًا باطلة في

---

(١) فى الأصل : «الآلام» .
(٢) فى الأصل : «الآلام» .
(٣) أضيفت ليستقيم المعنى .
(٤) في الأصل : «إنما» .

حق هذه العالمية ، لكنا نقول في ابطال هذا القسم في كون الجسم في الجهة المعينة أن (هذا الموجب إما أن يشترط إيجابه في الجهات لكون الجسم في هده الجهة المعينة)[1] أو ما يشترط ، فقلنا بأنه لا يجوز أن يشترط ، لأن انتفاء كونه في سائر[2] الجهات غير هذه الجهة يتضمن كونه في هذه الجهة ، فيصير حكم الموجب شرطًا في ايجابه حكمه ، وهذا محال ، وإن لم يشترط ذلك يلزم منه أن يوجب كونه في تلك الجهة ، وإن خرج عنه بالقهر فيلزم إذا زال القهر أن يعود إليه ، فلما رأيناه لا يعود بينا أن ليس[3] كذلك الموجب الذي فرضناه فجواب[4] ذلك في مسألتنا أن نبين للخصم[5] أن هذه العالمية لا تعود بحسب عود شرطها وهو صحة المعلومية حتى نبين ذلك بقدر كونها لموجب كما بيناه في الأكوان ، فبطل هذا القسم مع بطلان سائر الأقسام حتى يلزم من ذلك بطلانها أصلاً كما لزم ذلك في كون الجسم في هذه الجهة المعينة ، وإنما لم يكن كذلك وقد ظهر الفرق .

وأما قوله بأن الزوال لا يجوز على الصفة الذاتية . قلنا : لا نسلم ، وبيانه وهو أنه يجوز أن يكون ثبوتها / يتوقف على شرط ممكن التغير ، فيمكن التغير فيها بحسب إمكان التغير في شرطها على ما سبق بيانه في كونه قادراً أو مدركاً . ١٢٤

وأما قوله بأنه يلزم من ذلك عدم القديم ، قلنا : لا نسلم قوله بأنه إذا جاز العدم على صفته مع أنها أزلية جاز مثل ذلك في ذاته ، قلنا : إنما جاز ذلك في العالمية لما أنها ليست بواجبة الوجود بذاتها بل هي ممكنة الوجود بذاتها واجبة الوجود بغيرها ، وذلك الغير يتغير إيجابه لها بحسب تغير شرطها فجاز[6] عند تغير شرطها زوالها بخلاف ذاته تعالى وأنه واجب الوجود بذاته فيستحيل عليه زواله ، فلم يصح قياس واجب الوجود بذاته[7] على جائز الوجود الذي وجوده موجب بتوقف إيجابه على شرط يتغير على ما بيناه ، والله أعلم .

---

(١) مضافة في الهامش .
(٢) مضافة بالهامش .
(٣) مضافة بالهامش .
(٤) غير مقروءة والمثبت أقرب القراءات للسياق .
(٥) في الأصل : «الخصم» .
(٦) مضافة بالهامش .
(٧) مضافة بالهامش .

مسألة في ذكر كرامات الأولياء

اختلف الناس في هل يجوز ظهور خوارق العادات في غير الأنبياء .

اتفق المسلمون وأكثر أهل الأديان أنه يجوز ظهور خوارق العادات من الله تعالى في غير الأنبياء تصديقًا لهم في دعواهم النبوة واختلفوا في جواز ظهورها إرهاصًا لهم وهى المعجزات التي تظهر على من يدعي من[1] بعد النبوة قبل أن يدعى ، واختلفوا في ظهورها على عكس من دعواهم زيادة في التكذيب ، وكذا اختلفوا في جواز ظهورها على الأولياء من دون الدعوى إكرامًا لهم ، فذهب أبو هاشم ، وقاضي القضاء إلى المنع من جواز ظهورها عليهم في هذه المقامات الثلاث ، وذهب سائر الشيوخ إلى جواز ذلك من أهل العدل . وأما سائر الفرق من غير أهل العدل ذهب الأكثر منهم إلى جواز ذلك كأهل السنة والمرجئة والكرامية ، والشيعة ، وأهل الحديث وغيرهم إلى جواز ذلك ، وذهب أبو بكر بن الإخشاد من أصحابنا إلى جواز ذلك عقلاً وزعم أن دلالة سمعية منعت ذلك في / ديننا ، وذهب شيخنا أبو الحسين البصري وركن الدين محمود الخوارزمي إلى جواز ذلك عقلاً وأنه لا مانع يمنع من ذلك لا عقلاً ولا سمعاً ، وهو الذي نختاره نحن في هذه المسألة والحجة لنا في ذلك ما نطق به الكتاب من ظهور الخوارق على مريم عليها السلام مع أنها ما كانت نبية ، وكذلك على أصحاب لاكهف مع أنه ما كانوا أنبياء .

١٢٤ ب

فإن قيل لا نسلم ظهورها على من ذكرتم : قولكم بأنه نطق به الكتاب ، قلنا : لا يجوز أن يكون ذلك منا ولا على خلاف ظاهره ، ويجب أن يكون كذلك ، فإن أكثر النصارى منعوا من ذلك ، وهم بذلك أعرف ، ثم ولئن سلمنا ظهور ذلك ، ولكن لمَ قلتم أن ذلك (معجز لمن ظهر عليه ، قولكم بأن مريم لم تكن نبية ، قلنا : لا نسلم ولم قلتم ذلك)[1] لا يجوز ، ثم ولئن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون نبية مرسلة إلى الرجال الأجانب ، فلم لايجوز أن تكون مرسلة إلى النساء[2] وإلى محارمها من الرجال ، ثم ولئن سلمنا ذلك

---

(١) مضافة في الهامش .

(٢) في الأصل «النسوان» .

ولكن لم قلتم أن ذلك لم يكن معجزة لنبي في ذلك الزمان وهو الاشكال على ما ذكرتم من قصة أصحاب الكهف ، فنقول : لِمَ لا يجوز أن يكون واحد منهم نبيًا ويكون الباقون أمته ، أو يكون في زمانهم نبي يكون ذلك معجزة له ، ثم ولئن سلمنا أنه لا يجوز أن يكون معجزة...[١] في ذلك الزمان إرهاصًا لبني شعيب من بعد ، ولا يكون إكرامًا لأحد في زمان ظهوره ، ثم ولئن سلمنا أن ما ذكرتم من الدليل يدل على جواز ظهورها اكرامًا للأولياء ولكن معنا من الأدلة ما يعارض ما ذكرتم ، وبيانها من عشرين وجهًا ، أحدها ما ذكر أبو هاشم ، فقال إن المعجز يدل على النبوة على سبيل الإبانة والتخصيص وذلك يقتضي ألا تظهر على غير النبي ثمَ إختلف متابعوه تغير هذه الجملة ، فذهب بعضهم إلى أن المراد به <...>[٢] / أن المعجز مهما حسن ظهوره وحصل[٣] مدلوله ، وهو النبوة ١٢٥ وجب ظهوره فباين سائر الأدلة ، فإن سائر الأدلة لا يجب ظهورها عند وجود مدلولها [.....][٤] كالحدوث الدال على القادرية ، والإحكام الدال على العالمية ، وما شاكل ذلك ، وأنه لا يجوز أن يكون القادر قادراً و[٥] لا يظهر عنه فعل ، فكذلك[٦] العالم يجوز أن يكون عالمًا وإن لم يظهر في الإحكام . وفسروا التخصيص على أنه متى كثر خرج من أن يكون دليلاً ، وهذا المعنى للمعجز على الخصوص ، فإنه حينئذ يخرج من أن يكون ناقضاً للعادة بخلاف سائر الأدلة ، فإن حدوث الفعل أو حصول الإحكام ، وإن كثر لا تتغير دلالته على القادر والعالم .

قالوا : وإذا ثبت أنه يدل بطريق الإبانة على هذا التعبير ، وهو أنه يجب ظهور المعجز على النبي . فنقول واجب ألا يجوز ظهوره على الصالحين ، لأنه لو جاز ظهوره عليهم ،

---

(١) غير واضحة .
(٢) حذفت «إلى» ليستقيم المعنى .
(٣) في الأصل : «يحصل» وهي لا تناسب السياق .
(٤) العبارة الأخيرة مكررة ومشطوبة من الناسخ .
(٥) في الأصل : «أو» .
(٦) كذا في الأصل والأنسب «وليس كذلك» .

(الوجب ظهوره عليهم[1]) ، كما أنه لما جاز ظهوره على الأنبياء وجب ظهوره عليهم ، ولما لم يجب ظهوره عليهم علمنا أنه لا يجوز ظهوره عليهم ، هذا كما أن صحة احكام الفعل ، لما دل على أن من صح منه فهو عالم ، وأنه يجب فيها الملازمة فلا تحصل[2] صحة الإحكام إلا ممن كان عالمًا ، ولا تحصل العالمية إلا ويحصل معها صحة الإحكام .

وبعضهم يشترط الدلالة بطريق الإبانة أن معناه أن المدعي النبوة لو ظهر عليه المعجز ، فإنه يثبت صدقه ، وإن لم يظهر عليه ، فإنه يظهر ويثبت[3] كذبه . إذ لو لم يستدل بعدم ظهور ذلك على ككذبه لم يمكننا أن نقطع بعدم نبوة شخص ما . فثبت أن دلالة المعجز على النبوة على سبيل الإبانه ، أي وجوده يدل على النبوة ، وعدمه يدل على عدمها ، فإذن[4] ثبت ذلك . ولو جعلنا مدلوله غير النبوة من الصدق والصلاح / لزم من عدم ظهوره عدم الصدق والصلاح ، حتى ان كل من أُخبر عن شيء ولم يظهر المعجز وجب أن نقطع بكذبه ، وذلك باطل . فثبت أن مدلوله ليس إلا النبوة .

١٣٥ ب

وقد فسر قاضي القضاة ذلك بكون المعجز مميزاً[5] للنبي من غير النبي ، فقال أن المدعي النبوة في حكم أن يقول له الناس ، بعد تساوينا في الإنسانية ، وغيرها فإنه بادعائك النبوة تتدعى[6] تميزاً ما في ذلك ، فبماذا تميزت ؟ فإذا قال : بالمعجز[7] تميزت ، كان مجيبا[8] بذلك عن مطالبة من طالبه بتصحيح دعواه التميز ، فعلمنا أن المعجز مميز له من غيره ، وجرى مجرى صحة الفعل الحكم الذي يميز العالم ممن[9] ليس

---

(١) مضافة في الهامش .
(٢) غير واضحة .
(٣) مضافة فوق السطر .
(٤) في الأصل : «فإذا» .
(٥) غير منقوطة في الأصل .
(٦) في الأصل : «تدعى» .
(٧) في الأصل : «المعجز» .
(٨) غير منقوطة .
(٩) في الأصل : «من» .

بعالم . ثم لا يخلو المعجز إما (أن يميز)[1] من ظهر عليه في كونه صادقاً ، أو كونه نبياً، فإن ميزه في كونه صادقاً وجب أن يظهر على كل صادق ، وذلك يقتضي كذب من أخبر بخبر فلم ›..‹[2] يظهر عليه معجز وجرى المعجز مجرى صفة الفعل الدال على كون من اختص به عالمًا فلما لم يجز أن تدل صحة الفعل المحكم على غير صفة العلم ، كذلك لا يجوز أن يدل المعجز على غير النبوة فلم يجز ظهوره على غيره[3].

قال الشيخ أبو الحسين (البصري) هذا الوجه هو الأشبه أن يكون مراد شيخنا أبو هاشم لقوله أن المعجز يدل بطريق الإبانة . فهذه وجوه ثلاثة من الأدلة ، ورابعها : أن ما دل على وجود شيء فلا بد أن يكون عن بينه وبين[4] المدلول علامة حاجة إما بالعلمية أو بالمعلومية ، وعلى التقديرين ، فإنه يستحيل انفكاك المدلول عن الدليل ، ولو كان المعجز دالاً على الصدق والصلاح لاستحال وجود الصلاح بدون المعجز ، فلما لم يكن كذلك علمنا أن المعجز لا يجوز إظهاره على الصالحين .

١٣٦ وخامسها : لو جاز ظهور المعجزات على الصالحين / لجاز ظهورها في السر لأن الغرض هو السرور والإكرام ، لا يختلف من أن يكون في السر ومن أن يكون في العلانية، ولو جاز ذلك ، لما أمكن معرفة صدق الأنبياء عند ظهورها عليهم ، لأنا إذا جوزنا حصول ذلك في السر فهذا التقدير لم يكن حصوله خارقاً للعادة ، وذلك يقدح في دلالة المعجزات بالكلية .

وسادسها : لو جاز إظهارها على الصالحين لجاز من الله تعالى أن يكررها[5] إذ ليس عدد أولى بالجواز من عدد آخر . وفي ذلك إخراجها من أن تكون دلالة على النبوة . ليس عدد أولى بالجواز من عدد آخر . وفي ذلك إخراجها من أن تكون دلالة على النبوة . أو

---

(١) مضافة في الهامش .

(٢) حذفت «فلم» لأنها مكررة .

(٣) في الأصل : «غيري».

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : «يكرها» .

نقول : لو جاز إظهارها على صالح إكراما له لجاز إظهارها على كل صالح إكرامًا لهم حتى تخرج عن كونها ناقضة للعادات .

وسابعها : ظهورها على الصالحين يقتضي التنفير[١] عن الأنبياء وذلك محال ، بيانه وهو أنه حينئذ يصيرون بحيث أنهم يشاركون فيها من لا تجب طاعته ، وذلك يهون موقعهم في النفوس ، كما أن الرئيس إذا قام لكل أحد هان قيامه لكل من يستحق القيام ولمن لا يعتد به . وثامنها : أن يختص به النبي هو المعجز لأنه هو الدال على نوبته، ولو شاركه فيه من ليس بنبي لهان موقعه في النفوس بحيث يشق ذلك عليه ، لأنه قد شاركه فيه غيره ، كما أن الملك إذا احتجب عن رعيته ثم أرسل إليهم وزيره بخاتمه وأمرهم بطاعته ، فصار ذلك العبد لا يستدعي إلى طاعته إلا بخط من خاتمه ، فإنه يشق عليه إذا شاهد خط الملك مع عبد آخر وإن لم يأمرهم فيه بطاعته ، ولا أخبرهم فيه بأنه رسوله .

وتاسعها : أنه لو جاز ظهورها على الصالح لغرض آخر غير التصديق في دعوى النبوة، أما غير معلوم لنا أو معلوم لنا بجواز أن يكون الغرض حصول السرور وإيصال الجزاء[٢] إليه ، أو الدلالة على صدقه وصلاحه ، لجاز اظهاره على الصبي لغرض انقاذه من الغرق أو الحرق أو الجوع أو العطش ، ولو جاز ذلك لجاز أيضا إظهاره على الفاسق أو الكافر لبعض هذه الأغراض[٣] / وذلك من أعظم مما ينفى عن الأنبياء إذا أمكن أن يظهر ما يدعى به الإختصاص والتميز على فاسق أو كافر بالله .

١٣٦ ب

وعاشرها : لو حسن ظهورها لمجرد التصديق أو لمجرد الدلالة على الصلاح أو لمجرد حصول السرور لحسن إظهاره على الإنسان في تصديقه في اخباره عن أكله وشربه ووفائه[٤] ، وفيمن فعل أدنى شيء من الحسنات إذ هو مستحق للجزاء وإن قتل[٥]

---

(١) غير واضحة .

(٢) غير واضحة .

(٣) في الأصل : «الإعراض» .

(٤) غير واضحة .

(٥) غير واضحة .

وحادي عشرها : لو حسن ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق وإن لم يكن نبياً لحسن ظهوره ليدل على صدق خبره في بعض المخبرين ، وإن كان كاذباً في خبره ، ولجاز إظهاره على من يكون صادقاً في الحال وإن كان الله تعالى يعلم منه أنه يكذب[1] من بعد ، بل يكفر غداً ، وذلك يبطل الثقة بالأنبياء .

وثاني عشرها : أن معنى وصفنا للإنسان بأنه رسول الله ليس[2] هو أن الله حمله أداء الرسالة إلى الناس لأنه تعالى حمل الأنبياء أداء العبادات والشرائع إلى الناس وليسوا رسل الله تعالى ، وليس هو أن الله تعالى كلفه ذلك بلا واسطة لأن الملك واسطة، وليس هو أيضا أن الشرع لا يعرفه إلا من جهته لأن الملائكة رسل الله ، فثبت أن معنى[3] كون الإنسان رسولاً هو أن ظهر عليه معجز . وإذا كان كذلك كان ظهورها على من ليس بنبي مناقضة .

وثالث عشرها : لو جاز ظهورها على غير النبي لعرفنا أنه لا يجوز ظهوره لا لغرض التصديق في الرسالة ، ولو جوزنا ذلك لم يمكنا أن نقطع عند ظهوره على النبي أن الغرض منه تصديقه ، وذلك يسد طريق الإستدلال بالمعجز على الصدق .

ورابع عشرها : لو جاز ظهور الخوارق على الأولياء جاز ظهوره في كل وقت ، وذلك يقتضي ألا ينقطع / باستمرار شيء من العبارات لاحتمال إنقلابها على مجارابها[4] لكرامة ولي من الأولياء ، فيلزم ألا يقطع باستمرار ثبوت الجبال في أمكنتها وبقاء المياه في الجياحين وتكون السماء باقية في جهة فوق مع كواكبها ، بل يلزم حين ما تغمض العين أن يكون قد إنقلب ماء جيحون وماء غيطا[5] تحول عند فتح العين ماء[6] وكذلك سائر ما ذكرناه لما استحال ما يؤدي إلى جوازه وهو الكرامات .

١٣٧

---

(١) غير واضحة .
(٢) مضافة في الهامش .
(٣) مضافة في الهامش .
(٤) غير واضحة .
(٥) كذا في الأصل .
(٦) في الأصل : «ما» .

وخامس عشرها : ما ذكره الشيخ أبو الحسين وقال : يمكن أن يحتج لهم بهذا ، وقد طول في ذلك سؤالاً وجواباً ، وخلاصة ذلك هو أن يقال : إما أن يكون المعجز لا يحسن إظهاره إلا على الأنبياء أو يحسن إظهاره على غيرهم . فإن حسن إظهاره على غيرهم . فإما أن يحسن إظهاره لغرض آخر مع غرض التصديق في النبوة أولا مع غرض التصديق. وفي القسمين الأولين المطلوب وهو أنه لا يظهر إلا على الأنبياء .

أما[1] القسم الثالث فباطل لأنه لو جاز ظهور المعجز لغرض غير غرض التصديق في النبوة لم يكن غرض أولى من غرض ، فيلزم أن تجوز إظهاره لبعض الأغراض التي يحوز أن يفعل تعالى سائر الأفعال التي يتفضل الله تعالى بها على الفساق والكفار والبهائم والصبيان وعند ذلك ›...‹[2] لزم جواز أن يكون ظهور ما يظهر على ما يزعمونه من الأولياء ظهوراً على الكفار والفساق . وإذا لزم ذلك لزم أن يبطل كونه إكراماً للأولياء ، لأن عند ذلك يمكن فيه جواز أن يكون قد فعله للغرض الذي قد فعله في حق الكفار والفساق .

وسادس عشرها : لو جاز ظهور[3] المعجز على رجل غير نبي لجاز ظهوره على رجل كان مخطئاً خطأ هو صغير ، ويلزم من ذلك جواز ظهوره على رجل يعتقد أن المعجز لا يظهر إلا على رجل نصبه الله للنبوه ، فيكون هذا الإعتقاد صغيراً وفي ذلك جواز ظهور المعجز على من يدعي أنه نبي وإن كان مبطلاً في دعواه .

١٣٧ ب وسابع عشرها : ما ذكره / ابن الإخشاد أن الشريعة منعت من ذلك وإن كان يجوز أن يظهر ذلك عقلاً . وقد بين ذلك بوجوه ثلاثة ، أحدها : لو جاز ذلك لوجب القطع بصدق شهادة من يشهد ، لأن ذلك يدل على سلامة باطنه . ثم إن شريعتنا منعت من ذلك القطع على ما دل عليه شهادات الشهود ، فوجب امتناع ظهور المعجز على الصالحين .

---

(١) مضافة في الهامش .
(٢) حذفت عبارة «عند ذلك» لأنها مكررة .
(٣) في الأصل : «ظهوره» .

والثاني : لو ظهر المعجز على صالح لوجب العمل بمقتضى شهادته وحده ، لكن الشريعة منعت من ذلك فبطل القول بجواز ما ذكرتموه .

والثالث : لو جاز ظهور المعجز على الصالح ينبغي إذا ادعى على إنسان شيئا ثم قال إلهي ! إن كنت صادقاً فيما إدعيته إظهر على معجزة فأظهرها عليه أن يجب الحكم عليه بذلك من[1] غير شاهد . فلما لم يجز الحكم في الشرع من غير الشهود علمنا إمتناع جواز ظهورها على ما ادعيتموه ، فصارت الوجوه تسعة عشر ، والعشرون : منها ما لو ظهرت الكرامات على الأولياء الذين[2] هى في درجة الجنيد والفضل[3] وأبي يزيد البسطامي وأمثالهم من الصوفية والتابعين لكان ظهورها على أكابر الصحابة كالخلفاء الأربعة والمبشّرين وغيرهم أولى ، لأنا نعلم بالضرورة من دين محمد ﷺ ، أن درجتهم ، خصوصاً وهم في القرن الأول أعلى من درجة من يليهم في القرن الثاني والثالث . وهؤلاء الصوفية لو ظهرت الكرامات عليهم لانتشر وظهر كما انتشرت سائر فضائلهم مما هو دون من ذلك فلما لم يقتض[4] علمنا عدم ظهورها عليهم وكما لم يظهر عليهم ، كان بأن لا يظهر على غيرهم من دونهم أولى وكذلك كان يظهر ذلك في زماننا على أمثال هؤلاء الجهال المدعين[5] لذلك الدين ›...‹[6] إن جربناهم فيما يجب عليهم من العلوم وجدناهم في أصول الدين مقلدة ، وربما كان تقليدهم في اعتقاد الخبر النسبة وأمثال ذلك ، وعن علم الشرائع خالين[7] بل منكرين وناهجين لأنفسهم طريق تخالفة ماجتمعت عليه الأمة . وكان ينبغي أن يكون ظهورها على العالم المحسن[8] / أولى فلما لم يظهر علمنا امتناع ذلك عن أمثال هؤلاء أولى . ١٣٨

(١) مضافة في الهامش .
(٢) في الأصل : «الذي» .
(٣) غير واضحة .
(٤) غير واضحة .
(٥) غير واضحة .
(٦) حذفت كلمة «الدين» لأنها مكررة .
(٧) غير واضحة .
(٨) غير واضحة ومضافة بالهامش .

الجواب : الكلام على ما بينا من ظهور الخوارق للعادة في حق مريم (عليها السلام) ، وأصحاب الكهف ، ومنعه لذلك لا يستقيم فإن ذلك صريح وأجمع المفسرون وجميع الأمة على ذلك

قوله : يجوز أن يكون متأولا[1] . قلنا : الكلام يجب حمله على الحقيقة إلا أن يمنع منه مانع ، فمن ادعاه فعليه البيان ، كيف وقد ذكرنا إجماع الأمة في أن المراد ما ذكرنا فلم يصح تأويله على غير ذلك .

قوله : إن أكثر النصارى منعت من أكثر ما ذكرتم . قلنا : كتاب الله المعلوم ، والتواتر أحق أن يتبع من كلام المحرفين لكتاب الله .

قوله : لم لا يجوز أن تكون مريم نبية مرسلة ؟ قلنا : اجتمعت الأمة على المنع من جواز ذلك سواء كان ذلك في الرجال أو في النساء . ولئن سلمنا أنه يجوز أن تكون المرأة نبية ولكن لا يجوز أن يكون هذا بالمعجزات لتصديق مريم في النبوة وذلك لأن ما كان للتصديق في النبوة يجب أن يستدل به على الخصم ، وهذه لم تكن كذلك وأن يميل جبريل لها يصبر ورمها حاملاً من غير الذكر ليس أمراً ظاهراً يستدل به على الخصم ، فلو علم أن ما يعلم أخبار النبي فلا بد من سابقة معجزة أخرى حتى نعلم كذلك ، وكذلك الرطل يجني من الشجرة اليابسة إذا كان هناك أحد يشاهد ذلك لقوله ‹تعالى›[2] : (وإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت (للرحمن)[3] وذلك يدل على أنه ما كان عندها أحد ، وهذا هو الجواب عن قوله : يأنه يجوز أن يكون معجزة لنبي آخر ، إما في زماننا أو إرهاصا لنبي سيبعث[4] من بعد . وثانيها : أن زكريا عليه السلام لم يكن عالما بتلك الكرامات لقوله ‹تعالى›[5] : «كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها

---

(١) غير واضحة .
(٢) أضيفت تمييزاً له تعالى .
(٣) غير واضحة وهى الآية ٢٦ من سورة مريم (١٩) تكملتها (للرحمن صوماً ...) .
(٤) غير واضحة .
(٤) في الأصل «شعبب» وهى خطأ من الناسخ .
(٥) أضيفت تمييزا له تعالى .

رزقاً قال يا مريم أنَّا لك هذا . قالت هو من عند الله»[1] ، وهذا يدل على أنه ما كان عالمًا وإذا كان كذلك استحال أن يجعل معجزة له عليه السلام ، إذ لو جوزنا أن يكون المعجز معجزاً لا لمن ظهر عليه بل كان معجزاً لإنسان آخر لم يكن عالمًا بذلك لجاز أن نقول في جميع المعجزات / التي ظهرت على الأنبياء أنها ما كانت معجزات لهم بل كانت معجزات لأنبياء أخر كانوا غافلين عن ذلك . ١٣٨ ب

وثالثها : أنه تعالى ذكر هذه الخوارق ولم يذكر نبياً أما زكريا أو غيره في أثناء القصة . ولو كانت معجزة لأحد من الأنبياء لذكره وذكر دلالتها على نبوته لأن ذلك دليل من غير بيان دلالته على المدلول غير مفيد .

وأما أصحاب الكهف فالأمر فيهم أظهر لأن بقاءهم على السلامة في المدة الطويلة من غير طعام وشراب خارق للعادة فلو كان ذلك معجزاً لنبي لكان إما أن يقال أن ذلك النبي هو واحد منهم أو إنسان آخر القسمان باطلان لقوله تعالى حكاية عنهم : (ولا يشعرن بكم[2] أحدا) ، ولو كان معجزاً دالاً على نبوته لأمته لوجب عليهم إظهار ذلك وإشاعته فيما بين الناس حتى تقوم به حجة الآية . وثانيها : أن ذلك مما لا يمكن الاستدلال به على نبوة أحد ، لأن أولئك الذين يستدلون ببقائهم نائمين[3] في تلك المدة الطويلة إما أن يكونوا قد بقوا في تلك المدة أو ما بقوا فيها ، فإن بقوا فيها لم يكن بقاء أصحاب الكهف في تلك المدة الطويلة خارقاً للعادة ، ولو كانوا ما بقوا في تلك المدة لم يمكنهم أن يعلموا صدق قول أصحاب الكهف في نومهم تلك المدة الطويلة إلا إذا عرفوا أولاً بدليل آخر صدقهم ، فثبت أنه لا يمكن الاستدلال بذلك على نبوة أحد ، وكذلك لو جعل ذلك واحد منهم دالا على نبوة الباقين من أصحاب الكهف إذ ذلك لا يمكن تعريفه إلا بدليل آخر فإنهم حين استيقظوا ما قدروا أن يعرفوا كم بقوا نائمين حتى أن الله تعالى ذكر

(١) سورة آل عمران ، آية : ٣٧ .
(٢) في الأصل : «فلا يشعرن» (الكهف ١٩) .
(٣) مضافة بالهامش هكذا «نائمون» .

حكاية عنهم : «قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم»[1] ، فصح أنه لا يمكن أن يجعل دليلاً على نبوة أحدٍ لا منهم ولا من غيرهم وكان من الكرامات لا من المعجزات الدالة على النبوة .

١٣٩ قوله : لم لا يجوز أن يكون إرهاصا لنبي / سيبعث . قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما : ما ذكرناه من أن ذلك يمكن فيما شاع وظهر لا فيما خفى كما قررناه في قصة مريم وأصحاب الكهف . والثاني : أن الارهاص هو أن يخص الرسول قبل رسالته بالكرامات .

وأما إكرام غيره لأجل أنه سيجيء من ‹بعد›[2] ذلك نبي ، فليس تلك الإبانة عنه من الكرامات . ولو جوزنا أن يظهر أمر خارق على إنسان ولا يكون متعلقا به ، بل يكون تمام المقصود فيه أن يتعلق بغيره إرهاصاً له لجوزنا فيما ظهر على الأنبياء من المعجزات ألا يتعلق بهم تصديقاً ، بل بكون ذلك لأجل تصديق نبي آخر وإرهاصا لنبي سيجيء من بعد ، وذلك يسد باب النبوة حينا إلى الجواب عن حججهم .

أما حجتهم الأولى فالجواب عنها أن نقول : لم إذا جاز ظهوره على الأنبياء ثم لازم جوازه وحرمه أن يكون ذلك في حق الأولياء وهذا جمع بين الموضعين في غير جامع ، وإكتفاء بمجرد الدعوى ، والفرق بين الموظعين أنه إنما يجب ظهور ذلك في حق الإنبياء ، لأن الله-تعالى كلفنا في حق الأنبباء أن نصدقهم ونأخذ منهم الشرائع التي هى مصالحنا ، ولا طريق لنا إلى ذلك إلا بالنظر في معجزاتهم ، وكذلك يجب ظهور المعجزات في حقهم بخلاف الأولياء فإنه لا يجب علينا معرفة كونهم أولياء ، ولا أخذ الشريعة من جهتهم ، فلم يحصل في حقهم وجه الوجوب الذي بيناه في حق الأنبياء حتى أنكم لو منعتم ما ذكرنا من وجه الوجوب في ظهور المعجزات فنحن أيضاً نمنع عنكم أصل الوجوب في ظهور ذلك ، أليس لو أرسل الرسول رسولاً إلى بعض المواضع وأدعى أنه رسول الرسول فإنه يلزم الرسول تصديق تصديق رسوله ، ولا يلزمه أن يصدق بكل صادق .

---

(١) سورة الكهف ، آية : ١٩ .

(٢) أضيفت ليتضح المعنى .

قوله بأن صحة احكام الفعل لما دل عليه العالميه وجب فيمن صح منه الاحكام أن يكون عالمًا . قلنا : / وإن كان كذلك في دلالة صحة الأحكام لم يجب أن يكون كذلك في سائر لأدلة ، وما الجامع بينهما (؟) أليس أن وجود الفعل المحكم يدل على صحة الأحكام ثم لم تجب في كل من صح منه الفعل المحكم أن يؤخذ منه ، ثم بيان الفرق بين الموضعين أن بعض الأدلة يكون بينها وبين مدلولها تعلق إيجاب فقد يكون الدليل هو الموجب للمدلول كالحيوية[1] الدالة على صفة الإدراك ، وأنها أيضاً موجبه لها ، وقد يكون المدلول هو الموجب للدليل كالعالمية توجب صحة إحكام الفعل وهذه الصحة هي الدالة على صفة العالمية . ثم إذا حصلت صفة العالمية إستحال ألا يحصل عندها الصحة لا لأجل وجود الدليل عند وجود المدلول ، بل لأجب أن الموجِب إذا حصل وجب أن يحصل حكمه ، وإلا انتقض كونه موجِباً له . أما إذا لم يكن بينهما تعلق إيجاب أصلاً فإنه لا يلزم أن يوجد الدليل متى وجد المدلول عليه كما فيما ضربناه من التطيُّر وهو التصديق بالقول ، فإنه يدل على صدق المصدق ، ثم لا يجب أن نقارن صدق كل صادق تصديق من حكيم . وربما اقتصر بعضهم في تشبيه[2] هذه الطريقة على قوله إذا وجب وجود المعجز تصديقه للنبي كان لازماً للنبوة ، فلا يجوز أن يظهر على غيره . لكن هذا اقتصار منهم على مجرد الدعوى وللخصم أن يعكس ذلك عليهم فيقول : بأنه إذا وجب ذلك في النبي حُسن في غير النبي ، وحينئذ لا يكون لهم من هذا العكس تخلص ، وذلك لأن لزوم الشيء للشيء <لزوم>[3] موجبه له يقتضي أنه إذا لم يوجد ذلك اللازم لا يوجد ذلك الملزوم ، فهذا يقتضي أنه إذا لم توجد المعجزات لم توجد النبوة ، وأما لم قلتم بأنه يمنع من جواز وجود هذا اللازم في غير مقام الملزوم كما أن حدوث لزوم الحدوث للجسم يقتضي أن ما ليس بمحدث فليس بجسم ، ولا يقتضى أن ما ليس بجسم فليس بمحدث ، وكذلك لزوم استحقاق الثواب للنبي يقتضى أن من ليس بمستحق / للثواب فليس بنبي ، ولا يقتضى

١٣٩ ب

١٤٠

---

(١) في الأصل : «كالحيية»

(٢) غير واضحة .

(٣) أضيفت ليستقيم السياق .

أن كل من يستحق الثواب فهو نبي حتى يمنع استحقاق من ليس بنبي للثواب . وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى . وعلى هذا الأصل أوجبنا في الرسول إذا أرسل رسولاً إلى بعض أمته وأوجب عليهم القبول منه والعلم بصدقه فإنه يجب عليه أن يدلهم على أنه رسول بأية[1] دلالة أراد ، فلو قيل للرسول يانبي الله إن كنت رسولك فقل صدقت ، فقال صدقت كان ذلك تصديقاً له ، ولم يمنع وجود تصديقه له من حسن تصديق مخبر آخر لم يدع أنه رسوله وكذلك وجوب تصديق الله تعالى رسله لا يصح منه تصديق غيرهم وإكرامهم ، وكذلك فإنه يجب في الحكمة أن ينفع الله عز وجل البهائم إذا آلمهم ، ولا يمنع من ذلك حسن التفضل بالنافع على من يؤلمه ، فبان أن وجوب الشيء في موضع لا يمنع من حسنه في موضع آخر .

وأما حجتهم على التفسير الثاني فنقول : ولمَ إذا وجب في المعجز إذا دل وجوده على صدق المدعي للنبوة وانتفاؤه على كذبه في دعواه أن يكون كذلك ظهر لغيره النبوة من الإكرام والصلاح والتصديق وقد بينا الفرق بين الوضعين ، وقلنا : أن الله تعالى إذا بعث رسولاً إلى الأمة وأوجب عليهم تصديقه واتباعه فيما يأتيهم وجب عليه تعالى أن يدلهم على صدقه بالمعجزة ، ثم إذا ادعى أنه رسول الله ولم يظهر عليه المعجز دلنا ذلك على أنه ليس بنبي لأنه لا يجوز الإخلال بالواجب على الحكيم ، بخلاف الولي فإنه لا يجب على الله تعالى إظهار ولايته حتى إذا لم يظهر عليه المعجز دل على إنتفاء[2] الولاية ، كيف وإن لنا دليلاً آخر في انتفاء نبوة من يدعى اليوم ذلك ، وهو ما ثبت بالتواتر عن نبينا عليه السلام أنه خاتم الأنبياء ، ولا نبي بعده ، بخلاف الأولياء فإنه يجوز أن يكون بعده ولي .

وأما قول قاضي القضاة أن المعجز متميز للثواب غني عن أنه يدل على تميزه بالنبوة ممن / ليس بنبي إذا ظهر عليه وإذا لم يظهر عليه فإنه يدل على كذبه فهو الكلام الذي ١٤٠ ب

(١) غير واضحة ورسمها «يأتى» بدون تنقيط . المثبت أنسب للسياق .
(٢) في الأصل : «انتفائه» .

حكيناه عن الشيوخ الأول وقد وجهنا عليه الاعتراض وبينما الفرق بين الموضعين ، وإنما كان كذلك في دلالته على النبوة للوجه الذي هو غير حاصل فيما إذا ظهر على الولي[1].

وأما ما تمسك به من فصل دلالة صحة الفعل المحكم فقد أجبنا عنه وبينا أن ذلك إنما كان لأجل كون الصحة معلومة لصفة العالمية لا بفعل علم الدليل (يجر التسوية)[2] ، وإن كان يعني به شيئاً آخر فلا بد من بيانه لنعترض عليه .

وأما قولهم : فإن ما دل عليه[3] وجود الشيء فلا بد وأن يكون بينه وبين المدلول علاقة خاصة إما بالعلية أو بالمعلولية ، قلنا : لا نسلم أن جميع الأدلة كذلك أليس أن العلم يدل على الحياة أو على صحة وجود العلم وليس علة ولا معلولاً له ، وأيضاً فالمعجزات تدل على صدق الأنبياء مع أنها ليست عللاً ولا معلولاً ، والدليل على بطلان ما ذكرتم يمكن أن يعلم صدق النبي بدون المعجز بشهادة نبي آخر كما علم صدق هارون بشهادة موسى . وأما قولهم لو جاز ظهورها على الصالحين لجاز ظهورها على البشر حتى بكثر[4] . قلنا : إنا وإن جوزنا ذلك على الأولياء لكنا لا نجوز انتهاء ذلك إلى حيث يجتمع عن كونها ناقضة للعادة ، وهذا الجواب لا بد منه في الكل في حق الأنبياء لأنكم تجوزون ظهورها على الأنبياء لكن إلى حد لا يصير مضاداً فكذلك ها هنا ، وهو الجواب عن حجتهم الثانية . وأما قولهم إن ذلك يقتضي التبعية فلا نسلم لكونه معترفاً بحق النبي في وجوب طاعته ولزوم متابعته في كل قليل وكثير ، هذا كما أن الملك إذا أكرم خدم الوزير لكونهم[5] خدما له فإن ذلك يكون أبلغ / في تعظيم الوزير من أن يعظمهم الوزير . فثبت أن اكرام الأولياء لأصل كونهم تحت طاعة الأنبياء من أبلغ ما يكون في الإكرام للأنبياء فكيف يكون فيه تنفير[6] لهم .

١٤١

(١) في الأصل : «المولى» .
(٢) كذا في الأصل ، وهي غير واضحة المعنى .
(٣) في الأصل «على» ومصححة إلى «عليه» .
(٤) كذا في الأصل ويمكن قراءتها «يكرم» إذا إضيف لها «م» .
(٥) أشير في الهامش إلى أنها في الأصل «لكمون» .
(٦) غير واضحة ويمكن أن تقرأ «مهين» .

وأما قولهم : أن الرئيس إذا قام لكل أحد هان قيامه . قلنا : إذا كان لا يقوم إلا للمستحق للتعظيم . قلنا فلا نسلم بأن ذلك مهون . ثم ولئن سلمنا ذلك ولكن صورة الكرامات مباينة لهذه الصورة لأنا ذكرنا أن تلك الكرامة التي يظهرها على الأولياء إنما يظهرها عليهم لكونهم متبعين الأنبياء فمثاله ألا يقوم الملك إلا للوزير أو لمن يكون من خدم الوزير لأجل الوزير فإن ذلك يقتضي الإكرام لا الهوان ، وهو الجواب عن قولهم بأن ذلك يشق على النبي[1] لأنه تعالى إذا لم يظهر ذلك عليه إلا لكونه متبعاً للنبي بكونه[2] تحت طاعته فإنه يحتج بذلك فكيف يشق عليه ذلك ، فكيف وأن الأنبياء لايشق ذلك عليهم إذا رأوا ذلك فيمن كان مساوياً لهم ، ولولا ذلك لما جاز بعثة نبي بعد نبي في زمان واحد ، فكيف يشق عليه إذا كان إنما يفعل ذلك لأجله لأنا بينا إنما يفعل في حق التابع من الاكرام لأجل كونه تابعاً له وأن ذلك يكون إكراماً له وإن كان يشق عليه فلم قلتم بأنه يجب على الله تعالى ألا يفعل بهم ما يشق عليهم أليس يساق الحد والعذر[3] وحاصله ومع ذلك لا يجب على الله تعالى دفع ما يلزم عندها وذلك فالملك جاز بعثه أنبياء[4] في زمان واحد .

وأما قولهم لو جاز ظهوره على الصالح لغير النبوة لجاز ظهوره على الصبي الكافر لبعض الأغراض . قلنا : المقدمتان ممنوعتان . الأول : أنه إذا جاز ذلك[5] وجب أن يجوز هذا . والثاني :[6] أن هذا محل النزاع ولا يدلكم من إقامة الدلالة على كل واحدة[7] من كل هاتين المقدمتين . ثم لا يخلوا إما أن تثبتوا معنى جامعاً في التسوية بين الصورتين أن تكتفوا بمجرد القول أن هذا ليس أولى من ذلك . فإن اقتصرتم على هذا

(١) كذا في الأصل ، ولعلها «الولي» لتناسب السياق .
(٢) في الأصل : «فكونه» .
(٣) في الأصل «العر» والعبارة غير واضحة .
(٤) كذا في الأصل .
(٥) مضافة بالهامش .
(٦) في الأصل : «والثانية» .
(٧) في الأصل : «واحد» .

١٤١ ب

كان باطلاً وقد قررنا في سائر / المسائل ضعف هذه الطريقة . وإن ذكرتم في ذلك معنى جامعاً فبينوه . قولكم بأنه إذا جاز إظهاره في صورة إكرام[١] للصالحين لغرض المنفعة مطلقاً فإذا كان ظهوره في حق الصبي والبهيمة والكافر منفعة فقد حصل الاشتراك في علة الجواز . فلم يكن أحدهما أولى بالجواز دون الآخر . قلنا : نحن لم نقل أن مجرد حصول المنفعة كافية في الحسن بل نشرط عزلته عن جهة القبح حتى لو كان فيه جهة من جهات القبح بأن كان فيه مفسدة له أو لأحد من المكلفين فإنا لم نجوز ظهورها عليهم في تلك الحالة كما في ظهور المعجزات على الأنبياء فإن مطلق غرض التصديق لا يكفي في حسنه حتى يعرى من وجوه القبح ، وكم من معجزات اقترحها المنكرون على الأنبياء كما في قوله ‹تعالى›[٢] : يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء) الآية[٣] وغيرها[٤] من الآيات ، لكن مما لم يكن عارياً عن وجه القبح لم يجز إظهار ذلك عليهم، فلو أنه ، مع منفعة الإكرام عُري عن وجوه القبح جاز إظهار ذلك عليهم كما ذكرناه في قصة مريم وأصحاب الكهف . ثم هذه الصورة التي ألزمتمونا من صورة الصبي البهيمية والكافر والفاسق إما أن تثبتوا أن فيها وجهاً من وجوه القبح أو لم[٥] تثبوا ذلك ، فإن لم تثبتوا فيها[٦] وجهاً من وجوه القبح منعنا عنكم قبح إظهارها عليهم وسقط كلامكم، وإن أثبتم فيها وجهاً من وجوه القبح قلنا إن ذلك الوجه الذي ثبتوه في تلك الصورة هل هو قائم في محل النزاع أم ليس بقائم ؟ فإن قلتم أن ذلك قائم قلنا لكم ثبتوا ذلك فإن ثبتم أن فيها وجه قبح كهذا[٧] صارت هذه الحجة والحجة الأخرى التي بينتم فيها أن في

---

(١) في الأصل : «إكراماً» .
(٢) أضفتها لأن المقصود بها لفظ الجلالة .
(٣) سورة النساء / ١٥٣ .
(٤) في الأصل : «وغيره» .
(٥) كذا في الأصل ، والأصح «لا» .
(٦) مضافة في الهامش .
(٧) غير واضحة .

ذلك منفر[1] وأنه وجه قبح واحد[2] ، وقد بطل القياس واستغنى عنه وقد سبق جواب هذه الحجة .

وإن قلتم أن ذلك الوجه غير قائم هنا فقد افترق محل الأصل ومحل الفرع فتعذر القياس عليه . وهذا هو الجواب عن قولهم لو حسن ظهورها على / الصالحين لمجرد التصديق لحسن إظهارها على من يدعي الأكل والشرب ونحوها .

١٤٢

وإنما نقول : إن لم يكن في ذلك وجه قبح فلمَ لا يجوز ذلك ، وإن كان فيه وجه قبح قلنا إنما منعنا عن ذلك دون هذا لما علمنا به[3] من وجوه القبح ، ويجوز أن يختص وجه القبح في بعض العادة لأجل تصديق ما لا يعتد به . ألا ترى أنه لا يحسن من[4] الملك العظيم الشأن إذا ادعى أحد عبيده أني تغذيت أو اشتريت لحماً وطلب منه تصديقه في أن يخلع عليه خلعة ناقضة للعادة لأجل تصديق ما لا يعتد به وإن كان يحسن منه ذلك فيما يعتد به ، وهو الجواب عن قولهم : لو حسن ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق لحسن في غيره وإن كان كاذباً أو يكذب من بعد أو يكفر ، وقد بينا تقرير ذلك في الجواب عن السؤالين المتقدمين .

وأما قولهم أن معنى كون الإنسان رسولاً هو أنه ظهر عليه معجز . قلنا : إن معنى كونه رسولاً مشتق من الرسالة فيجب أن يرجع إليه حتى لو فرضنا المعجز ظاهراً على شخص ولم يكلف أداء الرسالة لم يوصف بأنه رسول الله ، فإذن يقتضي الوضع اطلاق اسم الرسول على كل من حمّله الله أداء الرسالة ، لكنه اختص في العرف بمن كلفه الله أداء الرسالة بلا واسطة آدمي ، وقد دخل في ذلك أنبياء بني آدم والملائكة وخرج منهم سائر العلماء .

وهذا التفسير أولى مما ذكرتم فإن الناس اتفقوا على قولهم المعجز دليل الرسالة ، فلو

---

(١) في الأصل : «واحدة» .

(٢) غير واضحة .

(٣) في الأصل : «ثم» أو «نم» والقراءتان لا تناسبان السياق ، والقراءة المثبتة تناسب السياق .

(٤) غير واضحة .

كان المرجع بالرسالة إليه لزم كون الشيء دليلاً على نفسه . وأما قولهم : لو جاز ظهور الخوارق على الأولياء لما[1] تمكنا أن نقطع عند ظهوره على النبي فيفسد طريق معرفة النبوة .

قلنا : لا نسلم ، بيانه وهو أنا إنما نجوز ظهور ذلك على الأولياء بدون دعوى النبوة (وإنما نجعله دليلاً على النبوة عند دعوى النبوة ، فلِمَ قلتم بأن عدم دلالته على النبوة بدون دعوى النبوة)[2] تمنع من دلالته على النبوة عند دعوى النبوة ؟

بيانه هو أن المعجز لا يدل ابتداء على النبوة إنما يدل عليها بواسطة التصديق فيما يدعيه فإن التصديق / بالفعل كالتصديق بالقول ، ثم كونه تصديقاً يختلف بحسب اختلاف ما يدعيه ، كما أن الإنسان إذا قال أن الله لا يُرى فقال له النبي صدقت دل على صدقه في ذلك ، وليس قول النبي عليه السلام لغيره صدقت يدل إبتداءً على أن الله تعالى لا يُرى . ولو إدعى شيئاً آخر وقال النبي صدقت دل على صدقه في ذلك الآخر ، وكذلك المعجز لما جرى مجرى التصديق وجب أن يكون كذلك . فإذا تعقب المعجز الدعوى للنبوة دل على صدقه في ذلك إن كان مطابقاً للدعوى ، وإن كان على العكس دل على كونه كاذباً في الدعوى ، وإن لم يكن مدعياً بالقول كان بسيرته وأتباعه للنبي مدعياً كونه على الحق والصلاح كان المعجز تصديقاً له في صلاحه وحسن سيرته ويتضمن ذلك إكراماً أو تعظيماً له كما يتضمن المدح والثناء والتعظيم والإكرام .

١٤٢ ب

لا يقال لو جاز ظهوره على الأولياء لجاز ظهوره على كذاب ، أو على من يكذب من من بعد ويدعي الرسالة بعد شهور المعجز عليه . وإنما نقول : إذا كان كاذباً كان مستحقاً للذم للاستحقاق بكذبه ، فكيف يظهر الله عليه ما يدل على تعظيمه وإكرامه . وأما إذا كان يدعي الرسالة من بعد فنقول : هذا أيضاً يلزمكن فيمن كان يظهر عليه المعجز للنبوة أن تجوزوا أن يدعي شرعاً آخر غير ما كلفه إذا فإن عليهم إذا كان المعلوم منه ذلك فإن

---

(١) في الأصل : «لم»

(٢) الجملة بين قوسين مضافة بالهامش .

الله تعالى لا يظهر عليه المعجز محافظة للحق عن التضليل. قلنا مثله في الجواب عما ألزمتم .

وأما قولهم لو كان ظهور المعجزات على الأولياء لم يقطع باستمرار شيء من العبارات قلنا إن ذلك لازم للكل[1] من وجوه ، أحدها : إنا وإن جوزنا الكرامات بعد الدليل فأنتم أيضا جوزتموهما قبل الدليل فيلزمكم أن تجوزوا نقض العبادات في تلك الحالة . ومنها : أنكم جوزتم ظهور المعجزات دلالة على النبوة فيلزمكم فيمن كان في زمان ظهور الأنبياء أن تجوزوا[2] تناقضها .

١٤٣ ومنها : أن من لم يعرف / صدق محمد صلى الله عليه وسلم في إخباره بأن لا نبي بعده إما بأن لم يبلغه الخبر عنه بذلك وإما بأن لم يستعمل بعديدة[3] النظر والاستدلال في ثبوته وإما بأن كان منكراً لنبوته جاهلاً بصدقه ، فيلزم في هذه الصورة ألا يُقطع باستمرار شيء من العبادات ، مع أن الأمر ليس كذلك فيلعم أن هذا الإشكال[4] . مشترك ، ووجه التخلص عن ذلك أن يقال أنه يجوز أن يخلق الله تعالى (علمًا فينا بحصول أحد الجائزين ، كما أنَّا نعلم أن الله تعالى)[5] قادر على خلق مثل زيد ، ثم إنا نعلم بالضرورة أن هذا هو زيد الذي كان أبًا لي أو أخًا أو وليًا ، ولا شك فيه ، وكذلك هنا . وأما قوله : لو جاز ظهور المعجز لا لغرض التصديق في النبوة بل لغرض آخر يلزم من ذلك جواز ظهوره للغرض الذي يتفضل به تعالى من المنافع في حق الكفار والفساق ، وعند ذلك يبطل كونه إكراماً للأولياء .

قلنا : إن ظهور المعجز لا يخلو من أحوال ، إما أن يظهر عليه وهو على العكس من دعواه أو يظهر عليه (وهو مطابق لدعواه أو يظهر عليه)[6] وهو غير مدع لشيء فإن

---

(١) مضافة بالهامش .
(٢) في الأصل «جوزوا» .
(٣) كذا في الأصل .
(٤) مصححة بالهامش وهي في المتن «الاشتراك» .
(٥) مضافة بالهامش .
(٦) مضافة بالهامش .

كان على العكس من دعواه كما كان تغور[١] الماء في النهر في حق مسيلمة الكذب ، لعنه الله ، كان ذلك تكذيباً له ومبالغة في الإهانة . وأما إن كان مطابقاً لدعواه كان تصديقاً له في دعواه مع الاكرام . وإن لم يكن مدعياً للنبوة[٢] كان إكراماً له ، والإكرام حاصل في الوجهين ، سواء إدعى أو لم يدع . وإذا كان كذلك منع من جواز ظهوره في حق الكفار والفساق لأنهم يستحقون الاستخفاف والإهانة ، فكيف يجوز في حقهم ظهور ما هو في غاية الإكرام . وعلى هذا فرح[٣] الصبيان والبهائم لأنهم غير مستحقين الإكرام والتعظيم فصح فيهم ذلك . وإذا ثبت ذلك إمتنع جواز أن يظهر في حق من ظهر عليه لبعض الأغراض للنبي[٤] ويفعل الله تعالي ما يتفضل به في حق الكفار والفساق، وفيما ذكر من البهائم والصبيان ، فهذا وجه قبح في ظهور ذلك فيهم . وقد ذكرتم أنتم في ذلك وجه قبح آخر وهو كونه مؤدياً إلى التنفير عن الأنبياء ، وإذا كان ظهور المعجز فيهما أعنى المستحق للعقاب كالكافر وغير المستحق للاكرام للصبي والبهيمة متصفاً بوجه القبح ونحن إنما جوزنا ذلك في الولي[٥] لغرض الاكرام بشرط عرائه عن وجه القبح، ثم إذا إمتنع ظهور المعجز في هذين النوعين لما فيهما من وجه القبح / لم يلزم أن يمتنع أيضا فيما ليس فيه وجه قبح ، قلنا : ولمَ يقبح ظهوره على الصالح وأن يؤدي ظهوره عليه ظهوره فيهما مع أنكم أقررتم أن ليس في ظهورها عليه وجه قبح ومفسدة ؟ ١٤٣ ب

لا يقال : ظهوره على الصالح فيه وجه قبح لأن ظهوره عليه يؤدي إلى حسن ظهوره على الكافر ويلزم أن يكون فيه تنغير عن الأنبياء بواسطة ، وذلك يكفي في القبح . لأنا نقول : يلزم من ظهوره على الصالح ظهوره على الكافر إذا إشتركا فيما لو حسن ظهوره على الصالح وهو كونه مفعولاً لغرض صحيح مع عدائه عن وجوه القبح .

---

(١) في الأصل : «نعون» .

(٢) في الأصل : «للنبي» .

(٣) كذا في الأصل ، ولعلها في الأصل المنسوخ عنه «في حق» .

(٤) كذا في الأصل .

(٥) في الأصل : «المولى» .

ولو قلتم : أنهما لم[1] يشتركا في ذلك . قلنا لكم : فلمَ يقبح ظهوره عليه ؟

فلو قلتم : لم يشتركا في ذلك فلم[2] يؤد[3] حسن ظهوره على الصالح إلى الكافر .

وهذا هو الجواب عن قولهم : لو جاز ظهور المعجز على غير نبي لجاز[4] بمخطىء خطأً صغيراً ، فيلزم أن يجوز أن يظهر على من يدعي النبوة كاذباً ، وذلك لأنا نقول : فهل في ظهوره على الكاذب وجه قبح أم ليس فيه ؟

فإن قلتم : ليس فيه وجه قبح فقد فارق ظهوره على الصالح . وبيان أن فيه وجه قبح وذلك أنا بينا أن ظهور المعجز عقب دعوى المدعى يكون تصديقاً له في دعواه ، وتصديق الكاذب قبيح بخلاف ظهوره على من ليس بمدع[5] لشيء أصلاً بأنه يكون إكراماً ، ولا يكون تصديقاً . ولئن كان تصديقاً فهو مما يدعيه لنفسه من كونه متبعاً للنبي[6] الصادق، فلم يقبح تصديقه بخلاف الكاذب .

وأما قول أبي بكر الإخشاد بأن الشريعة منعت من القطع على صدق شهادة الشهود .

١٤٤ قلنا : لا نسلم . فإن ادعى فيه / الاجماع منعناه ، وقلنا بأن جماعة عظيمة من الشيعة قالت بعصمة كثير من الناس . ولئن سلمنا ذلك ، ولكن هذا يقتضي ألا يظهر المعجز عليهم أمر يقتضي ألا يظهر على أحد من أمثالهم (ع م)[7] .

بيانه وهو أن عدم ظهورها على أصحاب الكرامات يكفي لانتفاء القطع على ما ظهروا به ، فلمَ قلتم أنه إذا ظهر ذلك عليهم لزم أن يظهر غيرهم بهم ويخالفهم ولئن سلمنا أنه يجوز أن يظهر غيرهم عليهم ، ولكن لمَ قلتم بأنهم ، مع سلامة باطنهم ، لا يجوز عليهم السهو[8] والنسيان ؟ وإذا جاز ذلك عليهم مع عفتهم عن الكبائر أن

---

(١) في الأصل : «ليس»

(٢) في الأصل : «لم»

(٣) في الأصل : «يؤدي»

(٤) مضافة بالهامش .

(٥) في الأصل : «بمدعى»

(٦) فى الأصل : «للشيء»

(٧) انظر المقدمة .

(٨) في الأصل : «التهور» .

يشهدوا على خلاف الحقيقة بسهوٍ أو نسيان ، فذلك يكفي لانتفاء القطع بما شهدوا به ، فلم قلتم : وأما قوله بأنه لا يجوز الحكم بشهادة الواحد ولو كان في الأمم من ظهر عليه المعجز لكفى شهادته[1] وحده ؟ . قلنا : لم[2] لا يجوز أنه إنما امتنع ذلك لأنا لا نعلم مَنْ صاحب الكرامات ، والثاني : أنا وإن علمنا بذلك لكنه يجوز أن يكون قد سها في ذلك كما قررنا ، والثالث : أنه يجوز أن يكون كاذباً في شهادته ويكون ذلك منه صغيراً لا كبيراً . والرابع : لمَ لا يجوز أن يكون ذلك تعمداً[3] من الشارع لمصلحة اختص الله تعالى بها دوننا ؟

لا يقال بأن الشاهدين إذا كانا عدلين وجب الحكم بشهادتهما بحصول غلبة الظن بشهادتهما . وإن كان يحصل العلم بشهادة الواحد كان الحكم بأن يجب بشهادتهما أولى. لأنا نقول : الشاهدان إذا كانا عدلين وجب الحكم بشهادتهما بحصول غلبة الظن ، وإذا حصل العلم بشهادتهما كان أولى بأن يجب ‹أما›[4] إذا كان واحداً فهو وإن حصل العلم بشهادته ولكن من الجائز أن يكون في إشتراط الإثنينية في الشاهدين وإن كان لايحصل بشهادتهما العلم بل مجرد غلبة الظن أن تتعلق به مصلحة دينية لا تهتدي إليها[5] عقولنا / كما في كثير من صور الشرائع . ألا ترى أن الشرع يمنع من النظر إلى محاسن الحرة لما أن النظر[6] إليها داع إلى ما يحرم . وليس وثم ذلك المعنى أصل في النظر إلى الأمةِ ، ولا يمنع منه الشرع ، حتى أن الشرع يمنع من النظر إلى الحرة العجوز والشوهاء ، ولم يمنع النظر إلى الأمة الصبية الحسناء لمصلحة اختص الله تعالى بمعرفتها ونحن لا نهتدي إلى ذلك فيكون هذا الحكم من قبيل ذلك .

١٤٤ ب

---

(١) في الأصل : «شهادة» .
(٢) مضافة بالهامش .
(٣) في الأصل : «تعبداً» .
(٤) أضيفت لأن السياق يتطلبها .
(٥) في الأصل «إليه» .
(٦) مضافة في الهامش .

وهو الجواب عن الوجه الثالث أنه لا يجوز الحكم بدون الشاهد أصلاً وإذاً لظهر المدعى لكمال المعجز عند دعواه .

وأما قولهم لو جاز أن يظهر ذلك في زماننا على واحد من التابعين لكان ظهور ذلك في الصحابة أولى فإنهم أفضل[1] من سائر الناس . قلنا : لا ، وأما دعوى الأفضلية ممنوع إذ من الجائز أن يكون أتباع من لم يشاهد النبي أعظم ممن شاهده ، وقد وردت في ذلك الأخبار ، ومن أراد تفصيل هذا الفضل فعليه بمطالعة كتب شيخنا النظام رحمه الله. ولئن سلمنا أنه أفضل ولكن لما لا يجوز أن يكون إظهار ذلك في التابعين أولى ليقوم ذلك في زيادة التثبيت والترغيب مقام ما كان يقوله النبي عليه السلام في حق الصحابة من أنواع الاكرام والترغيب .

ثم ولئن سلمنا أن ظهور ذلك في حقهم أولى ولكن لمَ قلتم بأنه لم يظهر ؟

وقوله بأنه لو ظهر لا ينتشر حتى يصل إلينا ذلك ، قلنا : متى إذا كان في نشر ذلك وروايته وإظهاره للناس من الداعي ما يوجب ذلك أم إذا لم يكن ؟

فلمَ قلتم بأنه كان في ذلك ما يوجب نقله وروايته ، ثم ولئن سلمنا أنه لو ظهر لنقل ، ولكن لم قلتم بأنه لم ينقل ، أليس قد روى عن عمر رضى رؤي وهو بالمدينة وساريةُ عند خربه على مسيرة شهرين حتى قال لها[2] ياساريةُ ! الجبلَ ، الجبلَ ، وروي عنه وعن غيره أن أكابر الصحابة خصوصاً في علي بن أبي طالب / أمور عظيمة وقف عليها من تتبع الأحاديث . ١٤٥

أما سؤال الآخر[3] فنقول : إنا لا ندعي جواز ظهور ذلك على أناس على التعيين حتى يلزمنا الجواب عن ذلك ، وإنما ندعي جواز ظهور ذلك فيمن يستجمع وجوه الاستحقاق لذلك علماً وعملاً . والله أعلم بالصواب .

---

(١) في الأصل « أضل »

(٢) كذا في الأصل ، ولعل هذه الكلمة مقحمة من الناسخ لأنها لا تناسب السياق .

(٣) في الأصل : « للادخر ».

مسألة في الفناء (والإعادة)[1]

إن العقلاء كما اختلفوا في المبتدأ اختلفوا في الفناء والمعاد . والأحوال الممكنة فيه أن هذه الأجسام لا يخلو إما أن تكون باقية محتملة للوجود أكثر من وقت واحد ، أو تكون غير باقية كالأصوات لا تحتمل الوجود إلا وقتاً واحداً . والأول قول الجمهور من العقلاء، والثاني قول النظام من أصحابنا وأنه زعم أن الله سيحدث الجسم حالاً بعد حال ، ولولا ذلك لبقي معدوماً بعد الوجود كالصوت ، والأشبه أن يكون مراده ما ذهب إليه الفلاسفة من أن الأجسام محتاجة إلى المؤثر حال البقاء ، فظن الحاكي أنه يذهب إلى تجدد حدوث الجسم حالاً بعد حال ، وأما إن كانت باقية فالأقوال فيه ثلاثة : إما أن ينكر صحة عدمها ، أو يعترف بعدمها ، أو يتوقف في الأمرين . أما المنكرون لصحة عدمها فإما أن يكون لأجل قولهم بقدمها أولا لذلك ، فأما الذين قالوا بقدمها ، فبعضهم ذهب إلى كونها واجبة الوجود بنفسها خصوصاً في الأجسام السماوية وهي النصابية[2] ، وبعضهم ذهبوا إلى وجوب وجودها لا بنفسها ولكن بغيرها ، وهم الفلاسفة ، وإما أن لم يقولوا بأزلية العالم وقدم الأجسام ولكن بعد حصولها في الوجود صارت بحيث يستحيل عليها العدم . وهذا مذهب الجاحظ وجمع من الكرامية .

١٤٥ ب وأما المعترفون بصحة فنائها فقد اختلفوا في مقامين / أحدهما : لأنه هل في العقل ما يدل على صحة ذلك ؟ فذهب أبو علي إلى صحة ذلك ومنع منه أبو هاشم وزعم أنه لاطريق إلى معرفة صحة ذلك إلا السمع . فإن السمع لما دل على عدم العالم عرفنا بذلك صحة عدمه .

والثاني كيفية حصول الفناء والأحوال الممكنة فيه هو إما أن يفنى لأمر أو لا لأمر ، أما الثاني فلم يذهب إليه ذاهب ، وأما الأول فذلك الأمر لا يخلو أن يكون راجعاً إلى العدم أو إلى الوجود ، وأما الراجع إلى العدم فهو أن يعدم عنه أمر كان شرطاً في بقائه ،

---

(١) هذا الفصل في الفناء فقط أما الإعادة فقد أفرد لها الفصل التالي والأخير .

(٢) كذا في الأصل .

فيعدم لعدم شرط بقائه . ثم ذلك الشرط لا يخلو إما أن ‹يكون›[1] قائما به أو لايكون، والثاني مذهب أبو شبيب[2] بأنه يزعم أن الجوهر يبقى موجوداً[3] لافي محل فإذا عدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر . والأول قول من يقول الجوهر إنما ينتفي لانتفاء الإعراض ، ثم ذلك على قسمين : بأنه إما أن يكون الجوهر ينتفى لانتفاء الأعراض أو لانتفاء بعضها عن البعض ، والأول مذهب من أوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له ، وهو مذهب إمام الحرمين[4] من أهل السنة . أما الثاني ففيه مذهبان : أحدهما قول من يقول الجوهر إنما يبقي ببقاء قائم به وذلك البقاء غير باق والله تعالى يخلقه حالا[5] بعد حال ، فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء وجب انتفاء الجوهر ، وهذا مذهب أكثر أهل السنة والشيخ أبي القاسم الكعبي من أصحابنا . وثانيهما : قول من يقول شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان فيه أو الأكوان غير باقية فمتى لم يخلق الله تعالى الأكوان في الجوهر لزم عدم الجوهر وهو أحد قولي القاضي[6] الباقلاني من أهل السنة .

وأما الراجع إلى الوجود إما أن يكون قادراً مختاراً أو لا قادراً بل ضداً منافياً كالسواد والبياض ، وأما الأول فهو أيضا ينقسم قسمين فإنه[7] إما أن يكون / ذلك إبتداءً من القادر كالأكوان ، فإنه أحدثه ابتداءً بلا واسطة فعدمه أيضا كذلك ، وهو مذهب أبي[8] الحسين الخياط من متقدمي أصحابنا ، وقد جوز ذلك شيخنا ركن الدين محمود الخوارزمي ، وهو القول الثاني للقاضي أبي بكر الباقلاني من أهل السنة ، وإما

١٤٦

---

(١) السياق يتطلبها .
(٢) أبو بكر بن محمد بن شبيب توفي في النصف الأول من القرن الثالث الهجرى .
(٣) كلمتان غير واضحتين «يبقاماجود» كذا .
(٤) هو أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) من أكابر الاشاعرة وشيخ ابى حامد الغزالي .
(٥) في الأصل «حال» .
(٦) أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) . سبقت الترجمة له .
(٧) مضافة بالهامش .
(٨) في الأصل : «أبو الحسين» توفى ٢٩٨ سبقت الترجمة له .

أن يكون ذلك بواسطة نحو ما ذهب إليه الشيخ أبو الهذيل[1] من أنه تعالى يقول للأشياء إفنى فتفنى كما أنه تعالى قال لها كن فكانت على ما نص عليه القرآن .

وأما الثاني : وهو أن يكون ذلك هو الضد الثاني وهو الذي ذهب إليه أكثر من قال بالإعدام من أصحابنا ، ويسمون ذلك الضد فناءً . ثم الأحوال الممكنة فيه ثلاثة : فإما أن يكون حاصلاً[2] في الخير أو في المحل ، أو حاصلاً فيهما . والأول مذهب ابن الإخشيد[3] من أصحابنا ؛ قال إن الفناء وإن لم يكن متحيزاً لأنه يكون حاصلاً في جهة معينة فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها ، والثاني مذهب ابن شبيب[4] فإنه يزعم أن الله تعالى يحدث في كل جوهر فناءً ثم إن ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني . والثالث مذهب أبي علي وأبي هاشم فإنهما زعما أن اله يحدث الفناء في محل فتنتفي الجواهر كلها حال حدوث الفناء . ثم هذا القسم يحتمل أيضاً قسمين : فإنه إما أن يكون الفناء الواحد كافياً في عدم كل الجواهر وإما الأ يكون ، والأول مذهب أبي هاشم وقاضي القضاة ، والثاني مذهب أبي علي وأصحابه .

فهذا نهاية ما أمكن من ضبط المذاهب الواقعة في هذه المسألة . والذي نختاره نحن في هذه المسألة المنع من القول بالإعدام ، ثم لنا فى بيان ذلك مسلكان السمع والعقل ، أما العقل فلنا فيه أيضاً مسلكان ، أن يدل على استحالة الإعدام ، والثاني : أن نسلم صحة الإعدام ونقدح في أدلتهم لاثبات الإعدام فيحصل من ذلك التوقيف والمنع من القطع على أحد الأمرين . فأما الأول ، فلنا في ذلك طريقان :

أحدهما أن نبين استحالة ذلك من حيث الحقيقة (والثاني أن نبين استحالة ذلك من حيث الحكمة)[5] . وأما الأول من الطرق في ذلك / أن نحصر أقسام طرق الإعدام على ما مر تفصيل ذلك في بيان شرح مذاهبهم ونبطل جميع الأقسام بما أبطل ذلك أبو علي **١٤٦ ب**

---

(١) أبو الهذيل العلاف (ت ٢٢٧ هـ) سبقت الترجمة له .

(٢) في الأصل : «حاصلة»

(٣) أبو بكر بن الأخشيد (ت ٣٢٦ هـ) سبقت الترجمة له

(٤) هو أبو شبيب سابق الذكر .

(٥) مضافة ومصححة بالهامش .

وأبو هاشم وقاضي القضاة ثم نبين بطلان ما ذهبوا إليه أيضاً بالدليل فتبين استحالة الاعدام ، ولسبب اقتصار النكته ابتدأت في بيان الدلالة لبطلان ما ذهب إليه هؤلاء الشيوخ من إعدام الله تعالى الجواهر بالفناء الموجود لا في محل . فقلت : الدلالة على بطلان ذلك وذلك لأن التضاد حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل للعدم ، وليس إنتفاء الجوهر بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضد بوجود الجوهر فاستحال أن ينتفى به.

فإن قيل لمَ قلتم : أنه لا يجوز أن يكون عدم الجوهر بذلك الضد أولى ؟ وبيانه من وجوه ثلاثة :

أحدها وهو أن الجوهر باق وذلك الضد حادث والحادث أقوى من الباقي لأن الحادث يستحيل عدمه وهو حادث لأنه لو عدم لكان عدمه مقارناً لوجوده وهو محال بخلاف الباقي فإنه لا يستحيل عدمه ، وأنه بتقدير العدم لا يكون عدمه مقارناً لوجوده . والثاني : أن الحادث متعلق السبب ، والباقي منقطع عن السبب فكونه مع السبب يفيده زيادة قوة ووكادة . والثالث : أنه يمكن أن يخلق الله تعالى من ذلك الضد أعداداً أكثر من أعداد الجواهر وحينئذ يكون عدم الجوهر أولى ، والدليل على صحة ذلك وجهان ، أحدهما : أنا وإن اختلفنا في انعدام الجواهر بضدها ، فقد اتفقنا في أن الأعراض الباقية بعدم بعضها بالبعض فبالطريق التي عقلتم انتفاء بعض الأعراض بالبعض فاعقلوها هنا. والثاني : وهو أن الاعتمادات التي يوجب بعضها ضد ما يوجبه الآخر فإن بعضها ينفي حكم الآخر فبالطريق الذي جوزتموه ثم[1] فيجوزوه ها هنا .

الجواب : الكلام على ما ذكرتم من وجهين ، إجمالاً وتفصيلاً . أما إجمالاً فنقول : وجود الضد إما أن يكفى في منافاته لضده أو لا بد معه من قرينة أخرى ، فإن كان مجرد وجوده كافيا وذلك غير مختلف / فيهما لزم ما ذكرنا من تعذر نفي أحدهما للآخر دون العكس لعدم الأولوية ، وإن كان لا بد من قرينة زائدة فاختيار انتفاء تلك الزيادة

١٤٧

(١) كذا في الأصل ، وهي زائدة .

يلزم أن يمكن أن يجامع ضده ولو جاز ذلك فيه بطلت[1] دعوى المنافاة بالتضاد ، كيف وأن هذا غير مستقيم على أصولكم فإن عندكم لا يصح أن نتوقف المنافاة بشيء زائد على الضد لأن ما يتنافيان بالتضاد يتنافيان بأنفسهما وحدهما . فلذلك قالوا : إن التضاد يرجع إلى الآحاد دون الجمل ، ولهذا لم تفترق الحال في تعذر الجمع بين جزء واحد من البياض في محل فيه جزء واحد من السواد وبين أن يكون فيه ألف جزء .

أما تفصيلاً فنقول قولكم في الوجه الأول أن الحادث يستحيل عدمه لأنه لو عدم لكان عدمه مقارناً لوجوده . فنقول : والباقي أيضاً مع فرض كونه باقياً يستحيل عدمه لأنه يلزم من ذلك مقارنة عدمه لوجوده كما يصح على تقدير أنه منعدم في الزمان الثاني من وجوده ، وكذلك الحادث يصح أن يندفع وجوده وقوله الحادث متعلق بالسبب في حال بقائه وذلك لأنه ممكن لذاته ، والوصف الذاتي لا يتبدل بين أن يكون بحالة الحدوث وبين أن يكون حاله البقاء . والثاني لئن سلمنا أنه غير متعلق بالسبب ولكن لم قلتم أن أثر السبب أكثر من وجوده ثم الوجود الذي هو سبب السبب لا يختلف بين الحادث وبين الباقي فصار وجوداً لسبب كعدمه فيما يرجع إلى زيادة قوة في وجود الحادث .

وقوله بأنه تعالى يخلق أعداداً من ذلك الضد . قلنا : إنا نحن نتكلم في هذه المسألة مع أولئك الذين يقولون بأن الله يخلق فناءً واحداً يعدم به جميع جواهر العالم كيف وأنا قد بينا أن ما كان ضداً منافياً بنفسه لا يختلف حاله في ذلك بين أن يكون واحداً وبين أن يكون أكثر من واحد . أما صور [...][2] فنقول : أولاً لم قلتم بأن في الأعراض ما هو باق ولم لا يجوز أن يكون الله تعالى يحدد في الجسم أمثال تلك الأعراض بخلاف الجسم وإن كان واحد منا مع كونه جسما / يعلم من نفسه أنه هو الذي كان بالأمس ، وكان كون الجسم باقياً معلوماً[3] بخلاف الأعراض . ١٤٧ ب

ثم ولئن سلمنا أنها باقية ولكن قلتم بأن انتفاءها كان بضد ولم يكن بفوات شرط فإن

---

(١) في الأصل : «بطل»

(٢) كلمة غير مفهومة ولعلها «الضدين» .

(٣) في الأصل : «معلوم» .

من الأعراض ما يحتاج في بقائه إلى شرط كالعلم يحتاج إلى حياة والحياة تحتاج إلى اعتدال فيه فلم قلتم بأن الوجوه التي ذكرتم في ابطال كون وجود[1] الجسم مشروطاً يمكن إرادها في الإعراض . بيانه وهو أن الوجوه هى أن ذلك الشيء الذي يكون شرطاً في وجود الجسم لا يخلو إما أن يكون حالاً في الجسم أو لا يكون . فإن كان حالاً في الجوهر كان محتاجاً إلى الجوهر وإن كان كذلك استحال احتياج الجوهر إليه وإلا لزم الدور . وإن لم يكن حالاً في الجوهر كان شيئا قائماً بنفسه والجوهر أيضا كذلك فلم تكن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ، فإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر وهو محال ، أو أن ينقي كل واحد منهما عن الآخر فلا يلزم من عدم واحد منهم عدم الآخر . ومثل هذه الوجوه إنما يكون إيراده في الأجسام دون الأعراض . ثم ولئن سلمنا عدمهما لمَ يكن لعدم شرط ، ولكن لمَ قلتم أنها لا تعدم لاعدام معدم فيكون تعالى معدماً لها إبتداءً كما أنه موجد لها إبتداءً ولذلك كان حد القادر هو الذي يصح[2] منه أن يفعل وألا يفعل ، فكان لا يفعل داخلاً في حد القادر كالفعل . ولهذا قلتم إن الصحيح كما ذهب إليه أبو هاشم من أن الذم والمدح بترك الواجب وبترك القبيح يرجع إلى نفي الفعل دون ما ذهب إليه أبو علي إلى ترك الفعل بأن ذلك يرجع إلى فعل ضد دون نفي الفعل . ولهذا جعلتم مثل هذا الإعدام بتأثير الضد ، وإذا جاز عندكم أن يكون بتأثير الضد ، فلم لا يجوز أن يكون بتأثير القادر وهذا هو الوجه الذي ذهب إليه أبو الحسين الخياط في جواز عدم الأجسام . وهذا وإن لزم منه صحة الإعدام للأجسام بهذا الطريق ولكن لم يحصل به صحة اعدامها بما / ذهبوا إليه من الفناء ، وهذا هو المقصود في هذا المقام . ١٤٨

ولئن سلمنا أنها تزول بالضد ولكن لم قلتم أنه إنما كان رزوال الزائد لا لضد أولى من أنه خلق ضدين في محل فيه ضد واحد وهذا القدر لا يستقيم على أصوالكم لوجهين : أحدهما : أن التضاد عندكم يرجع إلى الأجساد .

---

(١) مضافة في الهامش .

(٢) مضافة بالهامش .

والثاني : أنا إنما تكلما في هذه المسألة مع من يقول بأن الفناء يفنى جميع الأجسام ولا يستقيم له هذا الجواب .

حجة أخرى هذه المسألة أن نقول شرط منافاة الشيء ضده أن يتعاقبا في محل واحد وهذا الشرط غير حاصل في الفناء مع الجسم فتستحيل فيه المنافاة .

أما بيان الأول فلأن السواد والبياض وكل نوع من أنواع الأضداد إذا وجد أحدهما في محل ووجد[1] الآخر في محل آخر فإنه مستحيل فيهما المنافاة لفقد ما ذكرنا من الشرط، حتى لو قدرنا هذا الشرط حاصلاً فإنه تحصل المنافاة . وأما بيان الثاني فلأن الجسم ولئن جاز وجوده في الحيز لكن يستحيل حصوله في المحل فكذا الفناء الذي تذهبون إليه يستحيل حصوله في المحل[2] فإذا استحال حلول كل واحد منهما في المحل استحال فيهما ما هو الشرط في المنافاة فتستحيل المنافاة .

فإن قيل إن كل واحد منهما موجود على حسب وجود الآخر فإن الجسم ليس في محل وهذا الفناء ليس في محلٍ فلم لا يكفى هذا في المنافاة . الجواب : إذا قدرنا سواداً في محل وبياضاً في محل آخر وقدرنا محلاً ثالثاً وكل واحد من السواد والبياض موجود على حساب موجود الآخر في أنه ليس في ذلك المحل الثالث ومع ذلك لا يكفي هذا في المنافاة بينهما لما أن شرط المنافاة بينهما مفقود وهو تعاقبهما على محل واحد فبإن ماذكرتموه تقريراً لبيان فوات الشرط إلا أن يكون تقرير الوجود .

حجة أخرى : وجود عرض لا في محل محال ونعني بالعرض الحادث الذي لا يكون في جهة وذلك لأن كلما يوجده القادر يجب أن يوجد على وجه يكون[3] مشاراً إليه وإلى جهته / وهذا أمر ضروري ولهذا نبطل جميع ما ادعوه من الأعراض التي توجد لا[4] في محل كالإرادة والكراهة والفناء ، ولا شك أن هذا العلم في الظهور فوق علمنا فإن

١٤٨ ب

---

(١) أضيفت واو العطف ليستقيم السياق .

(٢) مضافة في الهامش .

(٣) مضافة فوق السطر وهى غير واضحة ، وتقرا «فى» .

(٤) مضافة فوق السطر .

الأكوان والطعوم وغيرها يحتاج إلى محل . ولئن أمكن منع هذا الظهور أمكن في الآخر المنع أيضا ولظهور ذلك قالت الكرامية : هذه القضية عامة في جميع الموجودات قديماً كان أو حادثاً . وهذا أقوى ما لهم من الحجة في هذه المسألة التي بها يصولون على من خالفهم ، ويعدون منكر ذلك مكابراً ، ونحن قلنا بأن ذلك مقصور في الحوادث دون القديم تعالى ، وللكلام في ذلك مقام آخر سنفصل القول فيه إن شاء الله تعالى .

حجة أخرى : إن هذا الفناء لونا[1] في الجسم لكان إما أن ينافيه من حيث وجوده أولا من حيث وجوده بل من حيث حقيقته أو مقتضاه أو شيء آخر ، لا جائز أن ينافيه من حيث الوجود لأنه لو ناقاه من حيث الوجود والوجود أمر عام مشترك بين جميع الموجودات فيجب أن ينفى القديم تعالى وينفي نفسه فإنه أيضاً موجود عندكم . فإن قالوا إنهما لايتنافيان بالوجود ولا بالحقيقة ولكن يتنافيان بما هو يقتضي حقيقتهما فنقول فيجب أن ينتفي (يفتقر)[2] للانتفاء على ما وقع فيه المنافاة فيخرج كل واحد من الحقيقتين عن مقتضى صفتهما الذاتية دون الوجود فلا يعدم الجسم .

فإن قالوا إنه وإن كان كذلك لكأنه يستحيل أن يخرج عن مقتضاه وهو موجود لأن المقتضى وهو الصفة الذاتية يقتضي مقتضاه نحو التحيز في الجسم بشرط الوجود وإذا وجد المقتضى مع الشرط استحال أن يتخلف عنه المقتضى . وهكذا أيضا قولهم في العلة أنها إذا وجدت لا يجوز أن يتخلف عنها حكمها . فإذا قيل لهم لم لا يجوز أن يتخلف المقتضى عن المقتضي فكذلك الجسم عن العلة وإن وجد الشرط الذي هو الوجود لما أنه يحتاج إلى شرط آخر ولما أن مانعاً يمنع من الحكم فيحتاج إلى زواله كما قلتم في سائر الموثرات . كالأسباب / فأنتم جوزتم (ثم)[3] أن توقف مسبباتها مشروط بزوال الموانع . ١٤٩

فإن قالوا : إنا إذا جوزنا ذلك نبطل الفرق بين المقتضي المعدوم والموجود وكذلك هذا في

---

(١) كذا في الأصل والأصح «لو كان» .

(٢) كلمة مستدركة بالهامش تقرأ «يفتقر» والكلمة المثبتة في الأصل أقرب إلى السياق .

(٣) غير واضحة وهي زائدة تربك المعنى .

العلة لأنه لا يظهر المقتضى والعلة إلا بالمقتضى والحكم ، ثم إنه لم يمكن تأثره بالمقتضى والحكم في حالة العدم فلو لم يلزمه في حالة الوجود فقد استوى حال[1] عدمه وحال[2] وجوده فيبطل الفرق الذي ذكرنا .

فنقول : لا نسلم بأنه يبطل الفرق يستوى حال[3] وجودهما وعدمهما ، وذلك لأنه حين كان معدوماً كان يتوقف مقتضاه وحكمه على أمرين : الوجود والشرط الثاني : زوال المانع . وبعد الوجود لا يتوقف إلا على شيء واحد وهو الشرط الثاني : زوال المانع .

ثم نقول : وهب أنه يستحيل تخلف المقتضى مع الوجود ولكنه أيضاً يستحيل انتفاء الوجود من غير منافٍ . ثم هذا الفناء لا يخلو إما أن يصير منافياً للوجود فيلزم منه ماالزمناه من نفي القديم أو لا يصير منافياً فيلزم منه إنتفاء الوجود من غير وجود ما يقتضي ذلك . وهو أيضا محال . فإذن القول بالانتفاء يؤدي إلى أحد[4] المحالين إما تخلف المقتضى عن المقتضي مع حصول شرط الإقتضاء وهو الوجود وأنه محال عندكم وإما انتفاء الوجود لا لأمر وأنه محال فصح أن القول بالفناء يؤدى إلى أقسام باطلة فيكون القول باطلاً :

لا يقال : هب أنه لا يتنافى الوجود ولكن ألا يجوز أن ينتفى بالفناء ما هو شرط الوجود فينتفى الوجود وهو المقتضي لأنا نقول : إن الوجود شرط المقتضى فلو كان ‹المقتضى›[5] شرط الوجود لزم منه الدور وأنه محال . ويقال لهم إن كان لا تنتفي حقيقة الجسم بالفناء بل ينتفي بالفناء أمر زائد على حقيقة كونه جسماً يسمون ذلك الزائد وجوداً فإذن المنتفي والزائد على الحقيقة أمر زائد على الجسم وكان تسمية الجسم معدوماً بعدم أمر زائد عليه تسمية له بذلك على سبيل المجاز . أما في الحقيقة فالجسم وحقيقته لما كان لم يعدم بعدم ولا يجوز عليه العدم فأنتم في الحقيقة أشد الناس قولاً

(١ ، ٢ ، ٣) في الأصل : «حاله» .

(٤) في الأصل : «إحدى» .

(٥) أضيفت ليتضح السياق .

باستحالة عدم الجواهر والأجسام . وأما بيان استحالة الإعدام من حيث الحكمه فمن وجوه، أحدها : أن بالإعدام يمتنع القطع على إيصال الجزاء الذي وعده وتوعد للمطيع والعاصي إلى / مستحقه وأنه محال في الحكم على إيصال الجزاء إلى مستحقه وكان الإعدام محالاً في الحكمة أما بيان الأول : فإن العدم يبطل الفصول[1] الذي به ينفصل أحد المثلين عن الآخر ، ولا بد في تعيين أحد المثلين دون الآخر من فصل وإذا بطل التمييز لم يكن الجزاء بالقطع واصلاً إلى زيد بعينه بل إلى مثله .

١٤٩ ب

وأما بيان الثاني : فظاهر فإن زيداً إذا أطاع أو عصى ثم إن الله تعالى لو خلق مثل زيد فإنه يكون ظلماً وقبحاً . والله تعالى منزه عن الظلم فصح مادعينا أن القول بالإعدام يؤدي إلى ما يستحيل في الحكمة فيقبح .

فإن قيل : لا نسلم بالإعدام يمتنع عليه إيصال الجزاء إلى مستحقه قول بأن بالمعدم تبطل الفصول ولا بد في النص من فصل . قلنا : لا نسلم ولم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون سيان مثلان من كل وجه لا يتميز أحدهما عن الآخر بفصل من الفصول ويكون تعيُّن كل واحد منهما حاصلاً من غير فصل أليس أن أحد المتلونين من الأسود والأبيض والأحمر يكون أشد تلوناً وما ذاك إلا أنه وجد سوادان في محل وسواد واحد في محل حتى كان أحدهما حالكاً في سواده[2] ، وكذا يكون أحد[3] الأبيضين أبيض بقق[4] . وإذا جاز أن يكون سوادان أو بياضان في محل مع انتفاء وجود الفصول فصح أنه يمكن الإثنينيه والغيريه والتعين من غير فصل . وكذا جاز قبل الدليل أن يكون في الوجود إله ثان مع أنه لا يكون بينه وبين الله نوع[5] من أنواع الفصل . وكذا فإن أصحاب أبي هاشم وقاضي القضاة جوزوا أن يكون في العدم فيما لم يزل جواهر متماثلة لا فصل بينهما إلى

---

(١) كذا في الأصل ويستحسن قراءتها «الفصل» .

(٢) في الأصل : «سواد» .

(٣) في الأصل : «إحدى» .

(٤) كلمة غير واضحة .

(٥) مضافة بالهامش .

غيـر ذلك من الصـور . ولئن سلمنا أنه لا بد من فـصل ولكن لم قلتم أنه ليس بين زيد الذى خلق فأطاع ، أو عصى وبين زيد مثله بخلقه ابتداء نوع من أنواع الفعل .

بيانه : وهو أن هذا الزيد يكون مستحقاً للثواب أو العقاب بما سبق له من أفعاله أو لايكون وصف هذا الاستحقاق للمبتدأ من زيد . ثم ولئن سلمنا أنه لا يكفى / فى انفصاله ما سبق له من كونه مخلوقاً باقياً مدة حياً قادراً فاعلاً مطيعاً عاصياً ، وذلك لأن الشخص كما يعرف بما يكون حاصلاً له للحال ، فكذلك يعرف بما يكون حاصلاً له من قبل ، ولئن سلمنا أن ذلك لا يصلح فصلاً متميزا ولكن هذا الفصول يحتاج اليها فى حقنا حتى تتميز لنا بعض الأفعال عن البعض . ولكن لم قلتم بأن ذلك يحتاج إليها في حق الله تعالى الذي هو عالم بكل شيء من غير توصل إلى ذلك بطريق أو سبيل أليس[1] أن الله تعالى قادر اليوم بالاتفاق على أن يخلق مثل زيد بجميع صفاته كما فعل ذلك في الخطاطيف والعصافير وغير ذلك بحيث يتعذر علينا تمييز أحدهما عن الآخر ثم ذلك لا يقدح في تغايرهما ولا يخلّ بعلم الله تعالى على أن هذا غير ذلك فلم لايجوز مثل ذلك في دار الآخرة ؟ 150

ثم أنه تعالى يخلق لنا العلم الضروري بأنه هو زيد الفلاني الذي أطاع أو عصى . ثم ولئن سلمنا أن بطلان الفصول كلها يمنع من تغايرهما في الحقيقة وفي علم الله تعالى ولكن لم قلتم أن الله تعالى قادر على أن يخلق مثل زيد الذي خلق على وجه يكون مماثلاً له في جميع الوجوه ، فإذا لم يكن تعالى قادراً على ذلك زال الاشتباه ومتى أعاده لم يشتبه أن يكون غيره حتى يصل الجزاء إلى غيره بل يكون القطع حاصلاً والأمر واقعاً على أن الحق وصل إلى من يستحقه .

السؤال الآخر المعارضه بما ذهبتم إليه من الفناء على معنى التفرق ، بيانه وهو أن أجزاء زيد إذا ذهبت عنه[2] الحياة والقدرة والتركيب والإعتدال حتى لم يبق إلا الجواهر

---

(١) مستدركة بالهامش

(٢) فى الأصل : «عند» .

الخالية من جميع الأوصاف التي بها كان يقع الفصل والتميز حتى لم يبق فرق بينها وبين الجواهر المعدومة التي تذهب إليها نحن وما لها من زيادة الوجود ، فما ذهبتم إليه ليس يقع بها الفصل فإن الاشتراك واقع فيها ، ثم إن الله تعالى قادر على أن يخلق مثل هذه الأجزاء التي كانت أجزاء زيد لعينه زيداً آخر مشابهاً للأول في شكله وهيئته وتخطيطه حتى لا يكون تميز بينه وبين الأول فيلزمكم إذا لم ينفصل عن الأول أن يكون / الجزاء غير معلوم الوصول إلى مستحقه كما أجبتم به عن[1] هذه المعارضة فهو جوابنا فيما الزمتموه على القول بالاعدام .

١٥٠ ب

الجواب : الكلام على ما بينا أن القول بالإعدام[2] يؤدي إلى محال في الحكم فلا يجوز المصير إليه وذلك أن بالإعدام تنتفي الفصول التي بها يحصل التعين ، وذلك لأن تعيين كل واحد من الشيئين لا يكون إلا بفصل إما <...>[3] راجع إلى ذاتهما وذلك محال في المثلين ، وإما راجع إلى ما يختص به أحدهما دون الآخر ، وقد بينا أنه يزول جميع ذلك عند العدم .

قوله : لم لا يجوز أن يكون مثلان من كل وجه ويكون تعيين كل واحد منهما حاصلاً من غير فصل ؟ قلنا : إن للناس في الجواب عن هذا السؤال طريقين ، أحدهما : إدعاء الضرورة والثاني الاستدلال . أما الأول : فقالوا : إنه إنما يمكننا تجويز مثل الشيء عند فرض نوع من الفصول ، وعند فرض بطلان جميعها يتعذر علينا التجويز . والثاني بيانه وهو أن قطرات الحوض التي في الوسط والجوانب اتحدت في أوصاف الرطوبة واللون والاعتماد وغيره حتى لا يبقى[4] إلا الفصل بالمكان والجهة ، فلو جاز مع بطلان جميعها أن يكون اثنين ويتعين كل واحد منهما من غير فصل لجوزنا أن نقدر زوال الفصل المكاني[5] في هذه الصورة مع تجويز الاثنينية وحصول التغير . فلو جاز ذلك لجاز أن

---

(١) مصححة فوق السطر وشطبت «في» من النص .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) حذف حرف الجر «إلى» لأنه لا يناسب السياق .

(٤) في الأصل مجزومة «يبق» وهو خطأ .

(٥) غير واضحة وهي في الأصل «المكا» والمثبت يناسب السياق .

يكون مكان القطرة الواحدة قطرة أخرى حتى يجوز أن يكون بحر من الماء فيه ، [وكان شخص واحد ورأس لشخص عنده من الأشخاص والرؤوس][1] . ثم إنهم فرعوا على ذلك دعوى الصيرورة في استحالة إعادة المعدوم ، وقالوا إن ما عدم ثم وجد بعد ذلك فإما أن نعلم بالضرورة أيضا أنه يستحيل أن يكون غير للأول ، حتى إذا حركنا جسماً ثم حركناه بعد السكون مرة أخرى أن يجوز أن تكون هذه الحركة غير الحركة الأولى بل هى غير تلك الحركة . ولو جوزنا ذلك لجوزنا في / حركات الكواكب ودوران الشمس والقمر مع كرّها أن تكون حركة واحدة وأن يكون الألف من خطوات الإنسان خطوة أخرى وعند ذلك يبطل الفرق بين الواحد والاثنين وبين القليل والكثير وتبطل علتها بأن الكل أعظم من الجزء إلى غير[2] ذلك من وجوه التضاد .

١٥١

لا يقال أن ذوات الحركات هى التي تقبل الاعادة فيجوز أن يكون ذات الحركة الواحدة تعاد مراراً فتقع الكثرة في الايجاد دون الحركة لأنا نقول[3] الإشكال على هذا من وجهين :

أحدهما أن فيما ذكرتم تسليما لما ترونه وهو أن ماانتفى من وجوده لا يصح فيه الإعادة وأن وجوده الأول غير وجوده الثاني . فإن كان الذات التي يقع له الوجود واحداً بالذات عندكم لا يتزايد إذ هو ذات في عدمه فإذا لم يُزل ما يصح فيه الإعادة . وأما الذي ادعيتم فيه الزوال من صفة وجوده فقد سلمتم فيه (امتناع الاعادة فصح أن[4] امتناع) إعادة المعدوم محال بالضرورة كيف وأن هذا هذا القدر لا يستقيم على أصولكم فإنكم تدعون إعادة غير الصفة الأولى من وجوده ، وقلتم بأن إعادة المعدوم ليست عبارة عن حصول وجود آخر بل هى عبارة عن حصول ذلك الوجود الذي زال عنه مرة أخرى ، واحتجوا عليه بأن الحاصل عند الإعادة لو كان وجوداً آخر لكانت الذات منفيه[5] في

(١) كذا في الأصل : وهي غير مفهومة .
(٢) مستدركة بالهامش .
(٣) مستدركة بالهامش .
(٤) مستدركة بالهامش .
(٥) غير واضحة كذ : منفة .

هذين الوجهين ولو جاز ذلك لجاز حصول ذينك الوجودين فيها دفعة واحدة فيقع التزايد في الوجود وأنه محال . وإذا ثبت ذلك في مذهبهم صح أن ما ذكرتموه من العذر غير مستقيم على أصولهم .

والإشكال الثاني أنا نقول : إن[1] ما ذكرتم إنما يصح لو ثبت أن وجود الشيء زائد على حقيقته . أما إذا بينا إن وجوده غير حقيقته فإذا ثبت استحالة الوجود الأول ثبت لاستحالة إعادة المعدوم من الذوات .

أما الوجه الثاني وهو بيان الإستدلال فهو أنا إذا علمنا حقيقة من الحقائق يجوز أن نعلم حقيقة السواد ما هى ثم علمنا سواداً بعينه ولا شك أن معلوم العلم / الأول دخل في العلم الثاني .

١٥١ ب

لأن في العلم بالسواد المعين بحقيقة السواد ، ثم لا يخلوا إما أن دخل فيه أمر زائد أو لم يدخل . فإن لم يدخل كان معلوم العلمين واحداً ولم يكن يدخل في العلم الأول تعين السواد . فوجب ألا يدخل في الثاني . ولئن دخل ووجب دخول ذلك فيه صح أنه لايحصل العلم بتعيين شيء إلا بأن يدخل فيه ما لم يدخل فيما لم يحصل فيه هذا التعيين ، حتى أنا لو علمنا سواداً آخر بعينه فلا شك أنه قد دخل في كل واحد من العلمين ما هو حقيقة السواد وزيادة وهو تعين كل واحد منهما . ثم لا يخلو أما أن يكون الذي دخل في أحدهما هو الزائد أو هو ما دخل في الآخر أو غيره . ولئن كان هو الذي دخل في الأول ، وكان إنما علم بالعلم الأول هذا المعين الواحد دون الثاني . وجب ألا تعلم أبداً إلا الأول ، فإن دخل فيه أمر زائد صح ما ادعيناه أنه لا بد في تعيين كل واحد من الذاتين من فصل زائد تميز به أحدهما عن الآخر حتى يكون غيره لا عينه .

وأما ما ألزمه من الصور ، وهو أن المشايخ جوزوا لونين مثلين في محل ، وجواهر معدومة في الأول وإلها ثانيا مثله قبل الدليل ، فنقول : أما تجويزهم المثلين في محل ، وقولهم بالجواهر المعدومة واحدة ما يبطل به مذهبهم في ذلك هذا الدليل .

---

(١) في الأصل : «إنما» .

وأما قولهم بأن أحد الجسمين يكون أشد بياضاً أو سواداً قلنا : لم لا يجوز أن يكون ذلك التفاوت لأجل تخلل جواهر على غير لونها في أحدهما دون الآخر ؟ .

وأما الاله الثاني ، فإنما جوزناه قبل الدليل وأبطلنا بعده الدليل . وأحد تلك الأدلة التي تدل على بطلان هذا الدليل ذاته متعين يتمشى في كثير من الصور . وقد أوردنا في مسألة المعدوم قوله لم قلتم أن بالعدم تنتفي الفصول التي بها يحصل التعين ، قلنا : لأنكم إذا قلتم بأنه إذا عُدما لم يتبق لأحدهما صفة ليست[1] للآخر . وما لأحدهما من كونه جوهراً وذاتاً فهو حاصل للآخر حتى قلتم بأنها تكون موصوفة في حال العدم بصفات مختلفة / يتميز بها بعضها من بعض . فهى في الحقيقة جواهر موجودة فإنا لانعني بوجودها ألا تحقق حقائقها المتميزة بعضها عن بعض بصفات وفصول ، فإذا سميتموها معدومة كان ذلك كلاماً[2] في عبارة قوله بأنه يكون لأحد الجوهرين صفة استحقاق العقاب أو الثواب دون الآخر . ١٥٢

قلنا : أن إثبات الاستحقاق لأحدهما دون الآخر فرع على تعينه وحصوله في نفسه ، فإن زيداً إذا كان هو المستحق ثم إذا بطلت زيديته بطل ثبوت الاستحقاق له ، وهو الجواب عن سؤاله الثاني أنه يتميز ما كان له من الوجود والحياة وغير ذلك ، لأن جميع ذلك فرع على تعينه في نفسه ، فإذا بينا بطلان ذلك بطل إضافة ما كان له من قبل ومايكون له من بعد .

قوله هذه الفصول التي يحتاج إليها في نفس تعين زيد وعمرو ، إذا بيَّنا بطلان تعينه في نفسه ، كان بطلانه بالنسبة إلينا وإليه تعالى على سواء . وهذا كما أنا إذا علمنا الواحد واحداً وجب مثل ذلك فيه تعالى ، واستحال أن نعلم الواحد اثنين لما أنه مع كونه واحداً لاثنين مستحيل فكذلك هنا .

قوله : لم قلتم بأن الله تعالى قادر[3] على أن يخلق مثل زيد . قلنا : لأن زيداً نفسه

---

(١) في الأصل : «ليس» .

(٢) غير واضحة ويمكن قراءتها «خلافاً» .

(٣) في الأصل منصوبة «قادراً» .

وحقيقته عندنا وعندكم جسم والأجسام متماثلة ، والله تعالى قادر على ما لا يتناهى من الأجسام وإذا كان قادراً على جسم بأن كان قادراً على مثل زيد . ولئن كان يحتاج في كونه زيداً إلى شكله وصورته وتخطيطه كما ذهب إليه بعض المشائخ فذلك[1] أكوان وأوضاع للأجسام ، والأكوان مخصوصة ، والله تعالى قادر أيضاً على أن يخلق في جسم مثلما خلق في الجسم الآخر من اللون والشكل والتخطيط .

لا يقال : أليس أن مقدورات العباد أمثال لمقدوراته ومع ذلك لا نقدر عليها .

لأنا نقول : إن ذلك المذهب باطل لمثل هذا الدليل الذي ذكرناه . أما السؤال الآخر وهو سؤال المعارضة ، وهو أن بالتفريق أيضا تزول الفصول كلها . قلنا : فرق / بين ما ذهبنا ١٥٢ ب إليه وما ذهبتم إليه من الإعدام . أبطلتم جميع الفصول وذلك لأنه وإن ذهب بالتفريق صفات ولكنه نفي صفات يتعذر زوالها وهو اتصالها بجهاتها . فإنه يستحيل في الجوهرين أن يتداخلا حتى يحصلا في جهة واحدة ، بخلاف الجواهر المعدومة ، وأنها مابقيت في جهاتها حتى يختص أحدها بجهة غير جهة الآخر ، فأنتفت الفصول كلها بالعدم دون التفرق .

لا يقال : أن أحد الجوهرين[2] يمكن أن يقوم مقام الآخر فلا يصح الفصل ، ولهذا لو غبنا عنهما[3] ثم حضرنا وقد[4] غيرت[5] جهتهما فإنه لا يفصل بينهما . لأنا نقول : إما لا يزيد بالفصل ما يكون طريقا لنا إلى الفصل والتميز حتى يلزم ما قلتم ، وإما يزيد ما يكون به انفصاله وبعينه في نفسه حتى أن عالم الذات التي لا تحتاج إلى طريق يتوصل به إلى فصله يعلم ذلك ، ولو أراد تصريفه للغير أخبره بذلك أو خلق له العلم الضروري بذلك ، وهذا حاصل لكل أمر يختص أحدهما دون الآخر .

---

(١) كذا في الأصل والصواب « فتلك » .
(٢) في الأصل : « إحدى الجوهر » .
(٣) في الأصل : « عنها » .
(٤) مستدركة فوق السطر .
(٥) في الأصل : « غير » .

ومتى حصل لأحدهما ما كان حاصلاً للآخر حصل لهذا ما ليس حاصلاً للآخر . فعلى كل حال لا يزول الفصل فلا يبطل التعين . فلا يفوت إمكان إيصال[1] الجزاء إلى مستحقه بخلاف ما ذهبتم إليه .

كما بينا يتضح أن الاعدام على ما ذهبتم إليه يستحيل من حيث الحكمة والله أعلم .

ويمكن أن نجوز[2] نكتة على وجه آخر يقرب[3] من الأولى فنقول : لا يجوز أن يعدم الله تعالى من المكلفين من له حق عليه تعالى لأن الإعدام يصير مفوتاً[4] للواجب عليه تعالى وهو ايصال الجزاء إلى مستحقه وأنه غير جائز ، فبان أن الأمر كذلك لأنه إذا أعدمهم يمكن إعادتهم بأعيانهم ، لأن إعادة ما كان موجوداً من قبل بعد العدم بعينه محال (فبان أنه محال)[5] . وذلك لأنه لو جاز إعادة عين ما كان موجوداً لجوزنا في جميع الحوادث نحو ما يفعله من الحركات وغيرها ألا تكون حركات كثيرة بل تكون حركة واحدة تعاد ، وإذا جاز ذلك لزم أن نجوز أن يكون الإثنان واحداً بل الألف والأكثر ، ولزم ألا تكون العشرة أكثر من / الخمسة على كل حال وذلك محال فما أدى إليه يكون محالاً.

١٥٣

فإن قيل : لا يعلم أن إعادة المعدوم بعينه محال . قوله بأنه يلزم أن يجوز ألا تكون الحوادث الكثيرة كالحركات[6] ونحوها كثيرة على كل حال بأن تكون حركة واحدة تعاد بعينها .

قلنا : لِمَ لا يجوز أن تكون الحركة واحدة وتحصل الكثرة باعتبار الإعادة مراراً ، والكثرة في الإعادة لا في الحركة ؟ ثم ولئن سلمنا أنه لا بد عند التكثير[7] من أمر زائد

(١) في الأصل : «اتصال» .
(٢) غير واضحة .
(٣) غير واضحة .
(٤) غير واضحة .
(٥) مضافة في الهامش .
(٦) في الأصل : «كالحراث» .
(٧) غير واضحة .

ولكن لمَ لا يجوز أن يكون ذلك في الإيجاد دون الذات التي يقع له[١] فيكون الوجود إبتداءً غير الوجود الثاني فيقع التغاير في الوجود لا في الموجودات .

الجواب : أن إعادة ما عدم بعينه محال لما ذكرنا أن إعادة المعدوم لا تتصور . وأنه يلزم منه بطلان الفرق بين الواحد والإثنين ، فإن الإعادة لا تتصور إلا وأن يوجد مرة أخرى، إذ لو لم يوجد مرة ثانية بقي على العدم إذا كان لا بد من ايجاده مرة ثانية . والشيء لا يتصوّر أن يكون ثانياً للشيء إلا وأن يكون مجبراً[٢] لذلك الشيء إذ لو كان عينه لزم أن يكون الشيء هو عين ذلك الواحد ثانياً لذلك الواحد فيلزم منه ما ذكرناه وأنه محال بالضرورة .

قوله بأن الكثرة إنما تحصل[٣] باعتبار الإعادة مع وحدة ذات المعاد[٤] . قلنا : هذه الإعادة إما أن تكون هي[٥] وجوده المبتدأ بعينه أو لا يكون بعينه . فإن كان بعينه كان الوجود مع كونه مبتدئاً معاداً ومع كونه واحداً اثنين ، وأنه محال كما بينا وإن كان غيره فهو المطلوب .

قوله بأن التغاير في الوجود لا في الموجود . قلنا : هذا بناء على أن الوجود زائد على حقيقة الذات . وقد أبطلنا ذلك في موضعه . وعلى تقدير التسليم فالمقصود حاصل لأن ما وقع فيه العدم على معنى الإنتفاء استحال فيه الاعادة وهو الموجود بل كان المعاد هو وجود آخر مثل الوجود الأول . أما الذات فلم ينتف ولم يخرج عن كونه ذاتاً بل هو كما كان فلم يعد معدوماً حتى يصح فيه إدعاء الإعادة .

ولئن قال بأني أسمى الذات التي إنتفي عنها(٦) صفة الوجود معدوماً وعند عودة

---

(١) كذا في الأصل والأصح : لها .
(٢) كذا في الأصل ، والصحيح : «مغايراً» .
(٣) في الأصل : «حصل» .
(٤) في الأصل : «العباد» ، غير منقوطة .
(٥) في الأصل : «هو» .
(٦) في الأصل : «عنه» .

صفة الوجود إليها[1] أسميها[2] موجوداً . قلنا : الشيء إذا كان لم ينتفِ بنفسه بل انتفت عنه صفة من صفاته زائدة على حقيقته كالجسم تنتفي عنه الأكوان والألوان ويتبدل ذلك / عليه ويعود تارة عليه فيسميه معدوماً باعتبار انتفاء أمر عنه تسمية له بذلك **١٥٣ ب** على سبيل المجاز ونحن إنما ندعى استحالة الاعادة ، فما كان معدوماً حقيقة ، وهو فيما انتفى لا فيما هو ثابت في نفسه ، وإن كان يسمى معدوماً على سبيل المجاز فما أثبتم فيه العدم سلمتم فيه باستحالة الإعادة بعينها . وما ادعيتم فيه الإعادة لم تثبتوا فيه الإعدام على الحقيقة فكان ذلك مساعدة في الحقيقة على ماادعينا من استحالة إعادة المعدوم بعينه وهو المطلوب ، كيف وأن من مذهبكم أن المعاد ليس هو ما ثبتت[3] له صفة وجود أخرى غير ما كان له من الصفة الأولى من الوجود المبتدأ . فإذا بينا استحالة ذلك على ما اضطررتم إليه في التسليم ثبت حكم المسألة واستحالة الإعدام في الحكمة .

حجة أخرى

على سبيل الالزام على أصولهم وهو أن هذا الفناء الذي يذهبون إليه لا يجوز أن يقارنه منفعة لأحد من الأحياء ولا ايصال حق لمستحق وما كان كذلك كان عبثاً قبيحاً والله يتعالى عن فعل العبث فيجب في الحكمة ألا يفعل هذا الفناء .

أما بيان الأول فلأن المنفعة إما عاجلة وهى التي نسميها بالدنياوية ، وإما آجلة فهى التي نسميها بالدينية ، ولا بد فيهما من العقل والحياة ، وذلك إنما يتصور في الجسم إذا كان موجوداً ، وهذا الفناء الذي يدعونه لا يقارنه عدم الجسم ، وعدم الجسم لا تقارنه الحياة . فلا تقارنه المنفعة ، وهو البيان لنفي إمكان اتصال الحق إلى المستحق . فثبت أن الفناء الذي يدعونه لا تقارنه منفعة ولا ايصال ولا إيصال حق إلى مستحق وما لا تقارنه المنفعة ولا ايصال[4] حق إلى المستحق فهو عيب قبيح على أصولهم فيجب أن يقبح في

---

(١) في الأصل : «إليه» .
(٢) في الأصل : «أسميه» .
(٣) في الأصل : «ما ثبت» .
(٤) مضافة بالهامش .

الحكمة هذا الفناء . فإن قيل هذا يبطل بعذاب القبر ، ومسائله منكر ونكير وأهوال يوم القيامة وعذاب أهل النار وأنه لا تكون ثم منفعة لا عاجلة ولا آجلة ومع ذلك حسن فلم لا يجوز مثله ها هنا ؟؟ ثم نقول : لا نسلم أن ليس ها هنا منفعة .

وأما قولكم بأن الفناء الذي يقارنه العدم لا تقارنه الحياة فلا تقارنه المنفعة . قلنا : إذا جاز أن يقارن وجود الفناء عدم الأجسام فلم لا يجوز أن يقارن وجود المنفعة عدم الحياة . ثم ولئن سلمنا[1] أنه لا يجوز أن يقارنه لكن لم لا يجوز أن تتقدمه أو تتأخر عنه فإن / الإنسان قد يعد غيره أو يتوعده ثم يعى[2] ذلك من بعد لما سبق له من المنفعة بالوعيد والوعد . وكذا يلقى البذر في الأرض مع ما فيه من النقصان لما يتوقعه من بعد من الحصاد وكذلك ها هنا لم لا يجوز أن يخبر تعالى عن الفناء لما لهم من منفعة المصلحة ، ثم إنه تعالى يفعل ذلك من بعد وفاءً بما أخبر . ١٥٤

ونقول : إنه لما أخبر وكان لا[3] يجوز أن ينتفع بالخبر عنه مع توقع الكذب فيجب فصله[4] فيكون الخبر عن المخبر كالشيء الواحد حتى يكون الموجود من المصلحة في الخبر كالموجود في المخبر . السؤال الأخير : المعارضة بالفناء على ما ذهبتم إليه من الموت والهلاك خصوصاً موت آخر الأحياء فإنه لا يكون حينئذ معتبر ولا منتفع ومع ذلك جاز فلم لا يجوز فيما ذهبنا إليه ؟ . الجواب : أما المنقوص فغير وارده لأنا قلنا : ولا إيصال حق إلى مستحق وفيما يكون من عذاب القبر والعقاب في الآخرة يكون مستحقاً .

وأما قوله لم لا يجوز أن يقارن المنفعة وجود الفناء . قلنا : لما ذكرنا أنه يقارنه عدم الجسم وعدم الجسم يقارنه عدم الحياة ويستحيل وجود اللذة بالحي مع عدم الحياة بخلاف وجود الفناء فإنه لا يحتاج إلى وجود شيء يزول بزوال الجسم .

أما قوله : لم لا يجوز أن يتقدمه أو يقارنه[5] أو يتأخر عنه . قلنا : الجواب عن هذا

(١) في الأصل «سلمناه» .
(٢) في الأصل : غير منقوطة .
(٣) مضافة بالهامش .
(٤) مصححة فوق السطر بدلا من كلمة «كذبه» .
(٥) مضافة بالهامش .

من وجهين ، أحدهما : أن القادر الذي قد استوى منه لقدرته أن يفعل وألا يفعل لا يجوز أن يفعل إلا إذا ترجح منه أن يفعل بالداعي وهو أن يعلم أو يظن أنه يتعلق بايجاد فعله منفعة إن فعله حصلت[1] وإن لم يفعله فاتت[2] «وإن لم يكن له داع على هذا التفسير فإما أن يقول بأنه لا يصح منه وجود الفعل ، على ما نصره أبو الحسين في جوابه عن شيخه النظام في مسألة قدرة الله تعالى على القبيح . أو نقول أنه وإن صح منه لكن لا يفعله لقبحه على ما ذهب إليه سائر الشيوخ . وما قد أخبر الله عن ايجاده فهو وإن تعلقت المنفعة بالخبر ، لكن إذا لم يتعلق بنفس المخبر يكن ذلك المخبر مما قد دعاه إليه الداعي على ما فسرنا به الداعي إلا أن تقولوا بأن الله ينتفع بفعل المخبر لما فيه من صيانة قوله عن الكذب ، ويتعالى الله عن الإنتفاع ، فلم يجز أن يخبر عن مخبر هذا حاله . وأما من يفعل ما وعد به فإنه ينتفع بذلك لما يحصل له من السرور بصفة الكمال بالوفاء والاحتراز عن صفة / النقصان[3] بقول الكذب . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون القبيح في الكذب لو لم يف بما احترز به صارفاً عن[4] الترك ، داعياً إلى فعل المخبر به كالانتفاع ، ولهذا يفعل الله تعالى الأفعال الحسنة ويترك القبائح لمجرد الحسن والقبح ، وإن لم يكن في ذلك منفعة له تعالى على تفسير السرور واللذة خصوصاً على مذهبكم في مسألة التحسين والتقبيح فإنكم قلتم بأن في الفعل واجبات ومقبحات لا على سبيل المنفعة والمضرة بل على تفسير أن العقل يمنع من فعله له ومن الإخلال بأن نفعله .

١٥٤ ب

لأنا نقول : أنا بينا في مسألة التحسين والتقبيح أن الكذب الذي يدعى منه القبح ليس هو الخبر الذي يخبره بخلافه حتى إذا أخبر عن أنه سيفعل في الغد كذا أن يتوقف كونه كذباً على ألا يفعل وكونه صدقاً على[5] أن يفعل . بل إذا أخبر عن مخبر وعنده

---

(١) في الأصل : «حصل»
(٢) في الأصل : «فات» .
(٣) غير واضحة .
(٤) في المتن «إلى» ومصححة بالهامش كما هو مثبت هنا .
(٥) مستدركة في الهامش .

أن الخبر بخلافه فهو الكذب ، وكذلك عند المنافقين كاذبون[1] مع وجود المخبر لما لم يكن عندهم أن المخبر على ما أخبروا به ، فقال : «والله يشهد[2] إن المنافقين لكاذبون»[3] إذا صح ذلك علم أن المخبر به لا يتوقف عليه كونه صدقاً غير كذب حتى يصلح داعياً إلى فعل[4] كل المخبر به .

لا يقال : يفعل ليحصل الانتفاع باخبر . لأنا نقول : إذا كان تتوقف المنفعة بالخبر على الفعل فكذا الفعل يتوقف على الخبر ، فحينئذ يتوقف أحدهما على الآخر فيلزم منه الدور ، وأنه محال . وأما من يلقي البذر في الأرض ليتوقع الحصاد من بعد ، وأنه يتوقع بفعله إلقاء البذر منفعة تحصل له بذلك لولاه لما حصل ، وعلى هذا التخريج نسلم جواز خلق الله تعالى العالم بما فيه من قبل خلق العالم ، وإذا صح هذا الجواب صارت الطريق متمشية مع أصولنا .

والجواب : إنا وإن سلمنا جواز أن يفعل الله تعالى لمنفعة سابقة ولاحقة ولكن ذلك لا يستقيم على أصولهم . فإن هؤلاء المشائخ الذين قالوا بالفناء منعوا من جواز أن يفعل الله تعالى فعلا لا لمنفعة مقارنة . وقالوا بأن الخبر عن إيجاد الشيء لا يجوز إلا وأن يكون ذلك المخبر يقارن ›.....‹[5] وجود منفعة ولولا ذلك لم يحسن الخبر عنه . وإذا تعلق حسن الخبر / بحسن المخبر وكونه نافعاً ، يلزم منه الدور ، ولذلك منعوا صحة ما روى أن الله تعالى يقول عند إفناء الخلق : «لمن الملك اليوم»[6] إلا أنه لا تقارنه منفعة وإن كان يجوز أن تقدمه مخبره عنه ، ومنعوا اللزومات[7] التي فيها أنه تعالى خلق شيئاً قبل أن يخلق عالماً ملكاً[8] أو نحوه وإن كان يمكن أن يحصل به المنفعة من بعد لم

١٥٥

(١) في الأصل : «كاذبين»
(٢) في الأصل : «يعلم» .
(٣) سورة المنافقون (٦٣) آية ١ . «الآية» .... والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون» .
(٤) كذا في الأصل ، والأنسب «كل» .
(٥) حذفت عبارة «ولو تعلق حسن الخبر بحسن المخبر كونه نافعاً» لأنها مكررة .
(٦) سورة غافر (٤٠) ، آية : ١٦ .
(٧) غير واضحة في الأصل : ولا بد أنها كلمة بمعنى «المقولات» .
(٨) كذا في الأصل .

أنها لم تقارنه . فإذا صح ذلك من أصولهم لم يصح قولهم بخلق الفناد مع استحالة مقارنة المنفعة به .

وأما المعارضة بما ذهبنا إليه من الفناء فالجواب عنه من وجهين أحدهما : أنه يمكن فيما ذهبنا إليه أن يحصل به إما منفعة الاعتبار أو منفعة اللذة . فإن تفريق أجزاء الحي إذا كانت مع الشهوة كان لذيذاً فيجوز أن يكون موت أجزاء الأحياء كذلك ، ويجوز أيضاً أن يكون ألماً فيكون عقاباً دنيوياً . والثاني : إنما يمنع وجوب مقارنة المنفعة على ما اشترطتموه أنتم فيكون هذا الكلام لازماً لكم . فهذا هو الكلام من حيث العقل ، وأما من حيث السمع فنصوص في القرآن كثيرة منها قوله تعالى في قصة إبراهيم : رب أرني كيف تحيي الموتى[1] » فإبراهيم عليه السلام سأله عن كيفية إحياء الموتى . ثم أنه تعالى أراه الجمع بعد التفريق والإحياء بعده ، وإذا أراه ذلك جواباً لسؤاله صح أنه يكون التفريق دون الفناء لوجهين ، أحدهما : أنه لو أفني لما صح فيه الجمع إلا على تقدير أن يخلق أجزاءهم متفرقة ثم يجمعها ، وذلك باطل ، ولما ثبت الجمع في كيفية الإحياء ثبت أنه لا يفني على معنى الإعدام . والثاني : أنه عليه السلام سأله عن جميع مقدمات الإحياء فلو كان الله تعالى يعدمها ثم يخلقها أحياء لأراه ذلك . وفي القرآن آيات كثيرة تدل على ما ذهبنا إليه[2] ، منها أنه تعالى بعد أن بيّن أن بدأ الخلق جمع بعد التفريق كما في قوله : «خلقكم[3] من تراب»[4] وقوله : «وبدا خلق الإنسان من طين»[5] . وقوله : «أو لم يروا[6] كيف يبدىء الله الخلق»[7] . وقوله : «قل[8] سيروا في الأرض

---

(١) سورة البقرة (٢) آية : ٢٦٠ .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) في الأصل : «خلقتكم» .

(٤) سورة فاطر (٣٥) آية : ١١ .

(٥) سورة السجدة (٣٢) ، آية : ٧ .

(٦) في الأصل : «تروا»

(٧) سورة العنكبوت (٢٩) ، آية : ١٩ .

(٨) في الأصل : «أو لم تسيروا» .

فانظروا[١] كيف بدأ الخلق»[٢] بدأ الخلق الذي يمكننا أن نراه أو ننظر إليه هو الجمع دون الإيجاد / من عدم كما يشاهد ذلك في فصل الربيع والأشجار ›...‹[٣] ثم لما قرر البدأ بأنه[٤] الجمع قال كما بدأكم تعودون[٥] فنص بدأكم كما كان جمعاً لكل التفريق كذلك عودكم فتجمعون بعد التفريق ، وقد قرر الله تعالى ذلك في آيات كثيرة في عبارات مختلفة فشرح تعالى كيفية جمعه فيما يخرج من النبات والزروع والأشجار ، ثم شبه يوم البعث به فقال : «كذلك النشور»[٦] وقال : «وكذلك تخرجون»[٧] » ، إلى غير ذلك .

١٥٥ ب

فإن قيل أما ما ذكرتم من قصة إبراهيم في قوله تعالى : «رب أرني كيف تحيي الموتى» فلا نسلم أنه يجوز أن يخلق أجزاءهم متفرقة ثم يجمعها . ولئن سلمنا ذلك ولكن لم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون سأله عن بعض مقدمات الإحياء لا عن جمعها . ثم ولئن سلمنا أنه سأله عن جميعها ولكن لم قلتم أنه لا يجوز أن يجبه في بعضها دون البعض . ثم ولئن سلمنا أنه يجب أن يجبه عن الكل ولكن إذا أمكن أم إذا لم يمكن م ع.

بيانه وهو أنه لو أجابه فأراه الإعدام ، ولا يتصور إعدام الطيور إلا بالفناء الموجود لافي محل . وذلك يقتضي فناء جميع الجواهر ، وكان يحصل به فناء إبراهيم ، وكان يتعذر ‹أن› يريه[٨] كيفية الإحياء حينئذ إياه . وإذا كان محالاً لم يلزم أن يجيبه ، كما لم يلزم أن يجيب موسى حين سأله الرؤية لما كان محالاً . ثم ولئن سلمنا أن ما ذكرتم من النص يقتضي بظاهره التفريق ولكن في الأحياء فقط دون غيرهم من الأجسام ، ثم ولئن سلمنا أنه يقتضيه في الكل أو أن اقتضاه في البعض لزم من ذلك مثله في الكل إذ

---

(١) في الأصل : «فتنظروا»
(٢) العنكبوت (٤٩) آية ٢٠ .
(٣) «والربيع» مكررة فحذفت
(٤) في الأصل : «لمانه»
(٥) سورة الأعراف آية ٢٩ .
(٦) سورة فاطر آية ٩ ، وهي غير واضحة في الأصل
(٧) سورة الروم آية ١٩ .
(٨) في الأصل : «أراه» وأضيف حرف «أن» ليستقيم المعنى .

لاقائل بالفصل بينهما ، ولكن متى يحمل على ظاهره إذا عارضه ما يمنع من الحمل على ظاهره أم إذا لم يمنع ؟ ع . م .

بيانه من وجهين : من حيث العقل ، ومن حيث السمع . أما من حيث العقل فبيانه من ثلاثة أوجه ، أحدهما : أن كل جزء من أجزاء المركب حاصل في جهة ونعني بذلك أمراً يمكن الإشارة إليه ، وكل ما كان من أمراً كذلك أعنى أمراً يمكن الإشارة إليه يكون[1] موجوداً في الجانب الذي إليه وقعت الإشارة فإذا كانت الجهة كذلك يجب أن تكون موجودة .

١٥٦ وهاتان المقدمتان أوليتان ثم هذه / الجهة إما أن تكون منقسمة إلى غاية أو لا تكون. والأول باطل (...)[2] فأما إذا فرضنا وصول المتحرك إلى أحد نصفي ذلك المستقيم[3] وهو بعد متحرك . فإما أن يقال أنه يتحرك عن الجهة فحينئذ تكون الجهة ذلك الحد[4] .

وإما أن يقال زنه يتحرك إلى الجهة ولا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة وراءه[5] ، فصح أن الجهة حد غير منقسم ، ثم لا يخلو إما أن يشترط جسم محدد به يقع الإختلاف أو لايشترط ذلك ويكون وقوعه فيما يتشابه من خلاء أو ملاء . والثاني باطل لأنه ليس بعض الحدود المفترضة في ذلك الخلاء والملاء المتساوية أن تكون جهة أولى من العكس .

الأول لا يخلو إما أن يكون ذلك المحدد جسماً واحداً أو جسمين . والثاني باطل لأن اختصاص أحدهما بمقدار معين من القرب والأخر دون ما هو أقل منه أو أكثر لابد وأن يكون لامتياز ذلك الحيز[6] عن سائر الأحياز[7] بخاصية أو يعود الكلام في طلب علة تلك الخاصية . وأما إن كان جسماً واحداً فلا[8] يخلو إما أن يكون افتضاؤه لتحديد

---

(١) في الأصل : «ممكن موجود» .
(٢) أعتقد سقوط عبارة ممهدة لما يليها بالمخطوط الذي يبدو منقطع الصلة عن السياق .
(٣) غير واضحة .
(٤) في الأصل : «بحد» .
(٥) كذا في الأصل .
(٦) في الأصل : «الخبر» .
(٧) في الأصل : «الأخبار» .
(٨) في الأصل : (ولا) .

الجهات الجهات لأنه جسم واحد وهو محال لأن الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يتحدد به إلا جهة واحدة وهى القرب منه ، أما البعد عنه[1] فلا يتحدد[2] له لأنه[3] يقتضي حالين متقابلين ، وذلك بأن نعتبر كونه محيطاً بمركز حتى يحصل بسببه جهتا الفرق والبحث[4] أحدهما بسبب غاية القرب منه والآخر بسبب غاية البعد منه . وذلك هو المطلوب . فثبت بهذه الحجة أنه لابد في محدد الجهات من جسم محيط كما ذكرنا ، إذا ثبت ذلك فنقول : هذا الجسم يستحيل عليه الحركة المستقيمة لأن كل متحرك على الاستقامة فهو ينتقل من جهة إلى جهة والجهتان حاصلتان قبله لأنه لا يكون هو محدد الجهات وقد فرضناه محدداً[5] فصح أن الحركة المستقيمة على هذا الجسم المحدد محال ، وإذا ثبت أن الحركة المستقيمة تستحيل عليه ثبت امتناع الخرق والالتئام والكون والفساد. أما الخرق والالتئام فإنهما لا يعقلان إلا عند الحركة المستقيمة ، وأما الكون والفساد فلأن كل كائن فاسد فإنه تصح الحركة المستقيمة عليه لأنه بكونه ‹كذلك›[6] إما أن يكون في حيز غريب أو ملائم[7] فإن كان الأول لزم / عوده إلى الحيز الملائم له بالحركة المستقيمة . وإن كان الثاني فقبل[8] حصول هذه الصورة له كان موصوفاً بصورة أخرى ، وهو في ذلك الوقت ما كان ملائما لذلك الحيز لاستحالة أن يكون المكان الواحد مكاناً[9] طبيعياً لجسمين مختلفين وهو خير ما لم يكن ملائما لذلك المكان لفقد ما كان أخرج الجسم الملائم له عنه ، وذلك الجسم الملائم يكون طالبا بطبعه العود إليه بالحركة المستقيمة . فإذن ‹هو›[10] جوهر متمكن ذلك المكان قابل للحركة المستقيمة فثبت أن

١٥٦ ب

(١) في الأصل : «منه» .
(٢) في الأصل : «يتجدد» .
(٣) في الأصل : «ولأنه» .
(٤) كذا في الأصل ، الصحيح .. القرب والبعد وأخطأ فيها الناسخ .
(٥) في الأصل «مجددا» .
(٦) اضيفت ليستقيم السياق .
(٧) مصححة فوق السطر .
(٨) غير واضحة .
(٩) مضافة بالهامش .
(١٠) أضيفت ليتضح السياق .

كل كائن فاسد فإن الحركة المستقيمة تصح عليه ، وإذا كانت الحركة المستقيمة تستحيل[١] على الجسم المحدد وجب ألا يصح عليه الكون والفساد .

والوجه الثاني أن الرصد[٢] قد دل على أن السماوات متحركة على الاستدارة فيستحيل أن يكون منها مبدأ ميل[٣] مستقيم لأن الميل المستقيم يقتضي التوجه إلى جهة ، والميل المستدير يقتضي الصرف عنها ، وهذان الأمران لا يجتمعان ، فإذا ثبت أنه ليس في الفلك مبدأ ميل مستقيم وجب ألا يكون قابلاً للحركة المستقيمة لأن كل متحرك لابد وأن يكون فيه مبدأ ميل إلى تلك الحركة بدليل أنا نرى أنه كلما كان الميل الطبيعي أشد كان الميل القسري أضعف فالعكس بيِّن . ولو قدرنا جسماً خاليا من الميل وقدرنا أن محركاً حركه فإما أن تقع تلك الحركة في زمان أو لاتقع في زمان وهما محالان فيكون ذلك محالاً .

وإنما قلنا أنه يستحيل وقوعها في زمان لأنها لو وقعت في زمان لحال[٤] ذلك الزمان إلى زمان الحركة الواقعة مع قدر من المعاوق[٥] نسبه ولنفرض معاوقاً أخر في الأول بحيث تكون نسبتها نسبة زمان عدم الأثر إلى زمان ذي الميل القوي فيلزم أن يكون زمان حركة ذي الميل الضعيف مساوياً لزمان عدم الميل فيكون الشيء مع المفارق كما هو[٦] ولا مع المعاوق وذلك محال ، وإنما قلنا أنه امتنع وقوعها لافي زمان لأن كل حركة تعلق بمسافة منقسمة فتكون زمان قطع نصفها مثل[٧] زمان قطع[٨] كلها فيثبت أنه يستحيل وقوع هذه الحركة لافي زمان ، وإذا بطل ذلك صح أنه لاتجوز عليها الحركة المستقيمة ولا يجوز عليها الفساد .

---

(١) مصححه بالهامش .
(٢) مضافة بالهامش .
(٣) كذا في الأصل .
(٤) كذا في الأصل .
(٥) كذا في الأصل «المفارق» والصحيح «المعاوق» كما سبق وسيأتي .
(٦) غير واضحة .
(٧) في الأصل : «قبل» .
(٨) في الأصل : «بقطع» .

١٥٧ الوجه / الثالث من تقريره في كلام الفلاسفة من بيان وجوب أزلية[١] الزمان وأبديته في مشكلة الحدوث . وأن الزمان من لواحق[٢] الحركة فيلزم من[٣] هاتين المقدمتين وجود حركة أزلية وأبدية[٤] ، ثم يبين أن تلك الحركة يمتنع أن تكون مستقيمة وذلك لأن كل حركة مستقيمة وذلك لأن كل حركة مستقيمة يجب انتهاؤها إلى سكون بدليل أن كل[٥] متحرك إنما[٦] يتحرك بواسطة ميل على ما مر تقريره في الوجه الثاني ، وذلك الميل علة الوصول إلى الجهة المطلوبة .

والعلة لا بد من حصولها عند حصول المعلوم فلا بد من وجود الميل عند حصول الجسم في الحد الذي حركه ذلك الميل إليه ثم إن الذي يقتضي إنصرافه عنه لابد وأن يكون ميلاً آخر لأن الميل الواحد لا يقتضي التوجيه والصرف ، ثم هذان لا يوجدان في آن واحد لاستحالة ما يقتضي الحصول في الحد الواحد وما يقتضي الخروج عنه بل في آنين وبيّن كل آن[٧] في زمان لأن تلاحق الآنين يقضي[٨] إلى انقسام الجوهر الفرد . وقد بينا بطلان ذلك . وإذا كان حركة مستقيمة فلابد وأن ينتهي إلى سكون يقع في الزمان المتخلل بين الآن الذي هو نهاية الميل الأول وبداية الميل الثاني ، فإذن ليس شيء من الحركات المستقيمة محافظاً للزمان ، وإذن الحركة الحافظة للزمان هى الحركة المستديرة . والحركة لا بد لها من حامل وهو محلها فيلزم من ذلك ألا يصح عليه الخرق والالتئام ، والكون والإفساد وإلا فتنقطع الحركة المستديرة وينقطع الزمان عنده . وأما من حيث السمع فبيانه من وجوه ستة أولها : ما ذكره قاضي القضاه في قوله تعالى : (هو الأول و[٩] الآخر » . فإن الله تعالى كما حكم بكونه أولاً حكم بكونه آخراً . ثم إنه لما كان

---

(١) في الأصل : «ازلليه» .

(٢) غير واضحة .

(٣) مضافة بالهامش .

(٤) غير واضحة .

(٥ - ٦) غير واضحة .

(٧) في الأصل : «آنين» والمثبت أنسب للسياق .

(٨) في الأصل : «يقتضي»

(٩) سورة الحديد (٥٧) ، آية : ٣ .

ولأ في الوجود يجب أن يكون آخراً[1] في الوجود ، ولا يكون كذلك إلا بعد عدم الموجودات ، ثم إنها لاتعدم بعد يوم القيامة فيجب أن يكون ذلك قبل يوم[2] القيامة .

وثانيها : قوله تعالى : « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده »[3] ، ثم لما كان مبدأ الخلق هو الاحداث عن عدم فيجب أن تكون الإعادة كذلك ، ولا نتصور الإعادة إلى الوجود إلا بعد العدم .

وثالثها : قوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده »[4] ، ووجه الاستدراك كالعدم وذلك قوله تعالى : « كما بدأكم تعودون »[5] .

ورابعها قوله تعالى : « كل من عليها فان »[6] والفناء هو / العدم ثم إذا كان فناء من في الأرض بعد موجود[7] لافي محل فكما[8] يفنى به البعض يفنى به الكل . ١٥٧ ب

وخامسها : قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه »[9] فالهلاك هو العدم أو يستعمل في خروج الشيء عن كونه منتفعاً به ، لكنه لايمكن أن يكون مراداً هاهنا لأنه مادام موجوداً لايخرج عن كونه منتفعاً به ، فإنه وإن انتفت جميع وجوه الإنتفاع لكنه لايمكن أن ينتفي كونه منتفعاً به فيما يرجع إلى كونه دليلاً على الصانع . ثم إذا انتفى أن يكون غير العدم مراداً تعيَّن أن يكون العدم مراداً .

وسادسها : دعوى الإجماع في ذلك . الجواب ، الكلام على مابينا أن إبراهيم سأله تعالى عن كيفية إحياء الموتى فأمره بتفريق الطير ثم أراه جمعها وإحياءها بعد الجمع

---

(١) في الأصل : «أخيراً»
(٢) غير واضحة .
(٣) سورة الروم (٣٠) آية : ٢٧
(٤) سورة الأنبياء (٢١) آية ١٠٤ .
(٥) سورة الأعراف (٧) آية ٢٩
(٦) سورة الرحمن (٥٥) آية : ٢٦ .
(٧) غير واضحة والأنسب للسياق كلمة تدل على الواسطة .
(٨) في الأصل : «وكما» .
(٩) القصص (٢٨) ، آية : ٨٨ .

جواباً لسؤاله عن كيفية إحياء الموتى ، والجمع ينافي الإعدام لأن الجواهر المعدومة يستحيل فيها التفرق حتى يصح فيها الجمع .

قوله : لم لا يجوز أن يعدمها ثم يخلقها متفرقة ثم يجمعها أو يحييها فيرينا[1] كذلك .

قلنا : لأن خلقها متفرقة ثم جمعها بعد ذلك ثم إحياءها مع إمكان أن يخلقها أحياء غير جائز لما سبق في الطريقة الأولى .

قوله : لم قلتم أنه عليه السلام سأله عن جمع المعدومات ؟ قلنا : في هذه التسمية[2] لايحتاج إلى بيان ذلك . وأما إذا بينا أنه تعالى يريد الجمع بعد التفريق على ماهو المنصوص عليه والمقصود في إرائه[3] كيفية الإحياء فيجب أن يكون ذلك حاصلاً في إحيائه تعالى الأشخاص . وإذا بينا أن الإعدام ينافيه فلا يجامعه ثبت أن النص يدل على نفي الإعدام وهو الجواب عن قوله تعالى بأنه ماأجابه عن بعض الكيفيات ، وكذا هو الجواب عن السؤال الأخير بأنه سواء أمكن الإعدام أو لم يمكن فإذن[4] تبين أنه تعالى أخبر عن الجمع داخلاً في كيفية إحيائه .

الثاني : أنه عليه السلام سأله أن يريه كيفية إحياء الموتى وكأن ذلك هو الخلق إياهم إحياء عن عدم فإن كان / ممكنا أراه ذلك وإن لم يكن ممكناً لم يجز أن يريه شيئا آخر قوام ماسأله في أنه يصير إخباراً بأن الأمر هكذا يكون مع أنه لايكون فيكون ذلك كالكذب[5] في القبح بل أما [ألا يجيبه أصلاً أو يجيبه][6] فإن ذلك غير ممكن كما أنك لو سألت إنساناً أن يريك ابنه ولم يكن له ابن فأراك ابن جاره فأن ذلك لايجوز لهذا

158

---

(١) غير واضحة .
(٢) في المتن «التمشية» ومصححة في الهامش . «التسمية» .
(٣) في الأصل «أرآه»
(٤) في الأصل : «وإذا» .
(٥) في الأصل : «كالذب» .
(٦) غير واضحة .

المعنى وكذلك هاهنا(١) . ألا ترى أن موسى عليه السلام لما سأل الله تعالى الرؤية ولم يكن ممكناً لم يجز أن يريه [مكان(٢) ذاته دار الملك أو الحي](٣) بل أخبره أن ذلك لايمكن ، « فقال لن تراني »(٤) ، كيف وأنه يمكن أن يعدم الكل ثم [يخلق إبراهيم يريه](٥) إعادة الطيور أحياءً فلما لم يفعل ذلك بل أراه الجمع بعد التفريق . فثبت أن الفناء لايكون إلا كذلك . والوجه الثاني عن أصل السؤال على ماقرره شيخنا ركن الدين في «المعتمد» أن قوله : ربي أرني كيف تحيي الموتى سؤال عن جميع ماتتم(٦) به الأحياء كما قلت لإنسان كيف الخياطة فأراك الإبرة بدون الخيط ، أو الخيط بدونها مع أن الخياطة لاتتم إلا بهما ، وأنه لا يكون جواباً للسوال .

وقوله : لم قلت بأنه يجب أن يجيبه عن جميع ماسأل ؟ قلنا : نحن لا ندعي أنه يجب عليه الجواب عن الكل أو البعض ، ولكنا نقول : إذا شرع في الجواب من غير بيان (....)(٧) البعض فإنه لا يكون دليلاً عن أنه الكمال في الجواب كما لو قلت أرني كيف الخياطة فقال فخذ إبرة واغرزها في الثوب فلا يكون في الإبرة خيط ، فإنه يكون مستدركاً عليه لما أن الشروع يتضمن الضمان لكمال الجواب فلم يجز التقصير فيه بترك مقدمات ما وقع عنه السؤال .

فإذا كان إبراهيم عليه السلام سأله عن جميع مقدمات إحيائه تعالى ثم شرع الله تعالى في جوابه وجعله قرآناً يتلى على الأمم بياناً لهم كما بين لإبراهيم ، فلو كان من مقدماته الإعدام ثم الإيجاد عن عدم إحياء لمن أعدمهم(٨) لأراه ذلك إن كان ممكناً ،

---

(١) مضافة بالهامش .
(٢) غير واضحة .
(٣) كذا في النص وهي غير مفهومة في هذا السياق .
(٤) الأعراف (٧) ، آية : ١٤٣ .
(٥) كذا في الأصل وهي غير مفهومة والأنسب «يسأله إبراهيم أن يريه ......»
(٦) غير واضحة .
(٧) كلمة غير واضحة .
(٨) في الأصل : «لأعدمهم» والمثبت أقرب القراءات الممكنة للسياق .

وإلاأراه الممكن وأخبره عن عدم امكان الباقى قلنا : لم يفعل ذلك تبييناً أن الأعدام والإيجاد من عدم ليس من مقدماته فصح التمسك بالنص من الوجهين جميعاً .

قوله : بأن ماذكرتم من النص يقتضي التفرق في الإحياء فقط . قلنا : بلى ، ولكنه من صور النزاع بل هو الأصل في الفناء / والإعادة فإن هؤلاء الذين يجب لهم الحق على الله تعالى فتجب إعادتهم بخلاف الجمادات ، كيف وإنه إذا صح في شيء من الجواهر دون البعض لايصح عندكم ، والثاني أنه لاقابل[1] بالفصل .

١٥٨ ب

قوله : متى يدل ، إذا عارضه مايمنع من الحمل على ظاهره أم إذا لم يعارض ؟

قلنا : هذه معارضة فعلى الخصم بيانها . قوله بأن العقل والسمع يمنع عن ذلك قلنا : لانسلم بقوله في بيان الوجه الأول بأن تجدد الجهات لا يجوز أن يكون لجسمين متباينين .

قلنا : لا نسلم قوله لأن الاختصاص أحدهما بمقدار معين من القرب والبعد دون ما هو أكثر أو أقل لابد وأن يكون بخاصية في ذلك الحد . قلنا : لا نسلم ، فلم لا يجوز ذلك التخصيص للقادر المختار مع تساوي الجهات على ما ذهب إليه البصريون . أو نقول : لم لا يجوز ألا يحسن من الحكيم خلقهما إلا وهما حيّان عاقلان مكلفان فيكون صلاح كل واحد منهما في مقدار معين من القرب والبعد . ولا يمكنهم إبطال هذا الإمكان بإبطال القادر[2] الحكيم ، وقد بينا صحة ذلك .

وأما الوجه الثاني : فيقول : هب أن الفلك[3] يتحرك بالاستدارة ، ولكن لم قلتم بأنه لا يجوز أن يوجد فيها مبدأ ميل مستقيم ؟ وقوله : لأن الميل المستقيم يقتضي التوجه والميل المستدير يقتضي الصرف عنه والجمع بينهما محال . قلنا : لمَ لا يجوز أن يقال الطبيعة تقتضي حصول الميل المستقيم بشرط أن يكون في مكانه الطبيعي ، كما قلتم أنها تقتضي الحركة بشرط كون الجسم في مكانه القريب ، والسكون بشرط كونه في

---

(١) فى الأصل : «الاقابل» .
(٢) في الأصل : «القادار» .
(٣) في الأصل «الفلاك» .

مكانه الطبيعي . ثم ولئن سلمنا أنه ليس في الأفلاك[١] مبدأ ميل مستقيم فلمَ لا يجوز أن تحصل فيها حركات مستقيمة ؟

وأما ماذكرنا بأن ذلك يؤدي إما إلى وقوع الحركة لافي زمان أو تكون حركته مع المعاوق كما[٢] هؤلاء مع المعاوق . قلنا : الجواب عنه من وجهين ، أحدهما : أن نقول : لم قلتم أن الحركة من حيث أنها حركة تستدعي قدراً من الزمان . وأيضا السبب المعاوق يستدعي قدراً آخر من الزمان ، والحركة الخالية من المعاوق لا يحصل لها من الزمان إلا القدر الذي تستحقه بسبب كونها[٣] حركة ، والحركة المقرونه بالمعاوق الضعيف يحصل لها / ذلك الزمان وجزء صغير يستند[٤] إلى الزمان الذي استحقته[٥] المعاوقة القوية بسبب المعاوقين . وحينئذ لا يلزم المحذور . ١٥٩

والوجه الثاني أن نقول : هب أن مالاميل فيه لا يتحرك بالطبع ، ولكن لم قلتم بأنه لا يتحرك بتحريك المختار ؟

وأما قوله : في الوجه الثالث بأن الزمان قديم ، فلا نسلم . وأما الشبهة التي ذكروها في ذلك فقد أجبنا عنها في مسألة الحدوث . ثم ولئن ساعدناه مساعدة في حد بابه[٦] ، فلم قلتم أن الزمان من لواحق الحركة ؟ ولم لا يجوز أن يكون الأمر على قدمائكم من الفلاسفة من كون الزمان جوهراً قائماً بذاته . وذلك لأنكم إنما أثبتم قدم الزمان بما ذكرتم أنه لا يتصور حدوث شيء إلا ونفرض له القبلية والبعدية ، فيقال حدث بعد أن لم يكن ، وكان معدوماً قبل الحدوث . وهذا المعنى قائم في تفسير الزمان .

وبيانه أنا لو فرضنا عدم الزمان فإنه يلزم منه لذاته محال ، ولما كان كذلك لم يتوقف

---

(١) في الأصل : «الإخلال» .
(٢) في الأصل : «كا» .
(٣) في الأصل : «كونه» .
(٤) غير واضحة .
(٥) في الأصل «استحقه» .
(٦) غير واضحة وقد تقرأ «حداثاه» مقابلة للكلمة اللاحقة «قدمائكم» .

ثبوته على وجود الحركة . بيان الأول : أنه متى فرض عدمه[١] ، كان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية[٢] ثابتة فيلزم من فرض عدم الزمان فرض وجوده ، وذلك محال ، فثبت أن فرض عدمه يؤدي إلى المحال فيكون محالاً .

ثم ولئن سلمنا كونه من لواحق الحركة ، فلم لا يجوز أن يكون من لواحق الحركة المستقيمة ؟

قوله : لأن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى سكون . قلنا : لا نسلم .

قوله : لو لم تكن كذلك لزم تلاصق الاثنين . قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ والقول بامتناع ذلك من فروع القول بفساد الجزء الذي لا يتجزأ[٣] . فلا نسلم فساد ذلك . والكلام في هذه المسألة سؤالاً وجوابا يذكر في موضعه . فهذا هو الكلام عليه فيما ذكره[٤] من الشبه العقلية . وأما الوجوه السمعية فمن ذلك قوله ‹ تعالى ›[٥] «هو الأول والآخر » نقول[٦] لكم بأن الآية اقتضت كونه تعالى أولاً في الوجود فيجب أن يقتضي كونه آخراً فيه . قلنا ألا يقتضي كونه أولاً في الوجود[٧] على معنى يتحقق كونه ذاتاً وحقيقة أم على معنى اختصاص ذاته بصفة زائدة على ذاته ؟

إن عنيتم الأول لم يصح على قولكم أن ذلك يقتضي ابتداء كون غيره ذاتاً فيلزم منه أن المعدوم ليس بذات . وكونه أخيراً يقتضي أن تخرج الجواهر والأعراض عن كونها ذاتاً، ولزم انتفاء الحقائق بعد تحقيقها ، وهذا لا يستقيم على قولكم .

١٥٩ ب فإن عنيتم الثاني فلا نسلم بأن الآ ية تقتضي ذلك وإنما يصح أن تقتضيه لو ثبت / وجوداً على هذا التفسير ، وهو أن تثبت لها صفة زائدة على كونها ذاتاً ، وقد مر تقرير ذلك في موضعه .

---

(١) في الأصل : «عدمها» والصحيح «عدمه» لانسحابها على الزمان .
(٢) في الأصل : «إلا بعدية» .
(٣) في الأصل : «التي»
(٤) في الأصل : «ذكروه»
(٥) زيدت لبيان نسبة القول لله تعالى .
(٦) في الأصل : «نقولكم»
(٧) مضافة بالهامش .

ثم ولئن سلمنا أن للحقائق وجوداً على مازعمتم ، ولكن لم قلتم بأن الاية تقتضي كونه أولاً فيه ؟ . قوله : فإذا علمنا بأنه أولاً في الوجود بدلالة حدوث غيره .

قلنا : هذا بزيادة وصف عقلي ، واعتراف بأن الفعل وحده لا يكفي ، ثم نقول : على هذا أنه كما يمكن أن يكون أولاً في الوجود لكون وجوده غير متجدد[١] كان يمكن كونه أولا في سائر صفاته من القدرة والعلم والحياة ، فلم كان حمله على ما ذكرتم أولى من حمله على غيره ؟

لا يقال بأنه يحمل على الكل فيندرج كونه أولاً في الوجود ، لأنا نقول : لم قلتم بأن في الفعل ما يقتضي العموم حتى يحمل على الكل ، وأن أدنى درجات العام أن يكون مذكوراً ، وإنه ليس بمذكور فإن النص الذي[٢] تمسك به لا ينافي كونه أولاً في وصف ما على التعيُّن . ثم ولئن سلمنا أن النص يقتضي بظاهره كونه أولاً في الوجود . ولكن لم قلتم بأنه يقتضي كونه أخيراً في الوجود ؟ بيانه وهو أن الاخر في وصف من الأوصاف إنما[٣] يتحقق كونه آخراً فيه إذا لم يتوقع حصول مثله في ذلك الوصف بعده ، والدليل عليه ما ذكره محمد بن الحسين رحمه الله[٤] ، في الجامع الكبير « وهو أنه إذا قال آخر عبدٍ اشتريته فهو حر ثم اشترى عبداً ثم عبداً فإن العبد الأخير لا يعتق ، وكذلك لو اشترى غيره إلى مائة وأكثر لأنه مادام حياً فإنه يتوقع أن يشتري آخر بعد هذا ، ثم إذا مات توقع الناس غيره حينئذ يعتق ما كان[٥] اشتراه أخيراً . ثم هذا (على تحقيقه)[٦] هاهنا فإنه لابد وأن تكون الجنة والنار موجودتين[٧] أبداً فكيف يتحقق كونه أخيراً إلى الوجود .

---

(١) في الأصل : « متحدده » .

(٢) في الأصل : « أنه التمسك به » وهي لاتتناسب السياق .

(٣) في الأصل : « إن ما » .

(٤) يقصد محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني « الفقيه الأصولي الحنفي » توفى ١٨٧ هـ (عند حاجي خليفة) ، ١٨٩ هـ (عند الزركلي) . صاحب « الجامع الكبير » .

(٥) كذا في الأصل والأصح « من كان » .

(٦) مستدركة ومصححة بالهامش وقد شطب الناسخ عبارة « الذي عتقه » .

(٧) في الأصل : « موجودين » .

ثم ولئن سلمنا أنه يمكن كونه أخيراً إذا أعدمهما ولو ساعة ولكن [......][1] الأولية والأخيرية يستفاد من هاتين اللفظتين[2] إذا استعمل كل [واحدة منهما مفردةً][3] أم إذا استعملها في ذات واحدة على الجمع ؟ (م ع)[4] .

بيانه وهوانه إذا قيل في الشيء إنه الأول والآخر فإنه يستفاد منه وجود يوجد[5] ذلك الشيء كما لو كان قد جاءك[6] إنسان واحد ثم سألك إنسان عنه أنه الأول أم الآخر / ١٦٠ فقلت هو الأول والآخر فإنه يراد بذلك بيان بواحد[7] وأنه ما جاء إلا هو . وكذلك هذه الآية وردت محاجة على المشركين على تقرير الوحدانية في الألوهيه[8] . فقال : هو الأول والآخر . وقد روي عن النبي عليه السلام في تقرير هذه الآية ما يؤكد ذلك ، وهو أنه عليه السلام قال : لو دليتم أحداً إلى الأرض السفلى لهبط على الله تعالى[9] ثم تلا قوله ‹تعالى›[10] هو الأول والآخر . أنه تعالى هو الإله في السماء وفي الأرض وفيما تحت الثرى . أو يكون المراد ما ذهب إليه بعض المفسرين أن الأول خالقاً والآخر رازقاً . قال (تعالى)[11] «خلقكم ثم رزقكم»[12] .

وأما قوله ‹تعالى› «هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده»[13] فنقول : لا نسلم أن المراد

---

(١) فراغ فيه خطان متوازيان .
(٢) في الأصل : «اللفصتين» .
(٣) في الأصل : «واحد ... مفرداً» .
(٤) انظر المقدمة .
(٥) مستدركة بالهامش
(٦) في الأصل : «خال» .
(٧) فى الأصل : «بوحده» .
(٨) في الأصل : «الأهمية» .
(٩) رواه الترمذى فى تفسير الآية ٣ من سورة الحديد (٥٧) وقال هذا حديث غريب ، رواه الإمام أحمد فى مسنده جـ٢ ، ص ٣٧٠ وقال حديث غريب ، ورواه البزاز فى مسنده والبيهقي فى كتاب الاسماء ، والصفات ولكن فى اسناده نظر وفى متنه غرابه. (انظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير جـ٤ ص ٣٠٣ ، طبعة دار المعرفة . بيروت . لبنان)
(١٠ ، ١١) اضيفت للتمييز فى غير موضع .
(١٢) الروم ، آية : ٤٠ .
(١٣) الروم ، آية : ٢٧ .

بدء الخلق هو الايجاد . بيانه وهو أن الخلق يستعمل في التركيب فوجب ألا يستعمل في غيره دفعاً للاشتراك الدليل عليه قوله تعالى لعيسى عليه السلام : وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير »[١] وأراد به التركيب وقال تعالى : «خلقكم[٢] من تراب» أي ركبكم . ويقال خلق الأول أي افتراه[٣] وضم بعضها إلى بعض . قال تعالى : «وتخلقون[٤] إفكاً» . ثم ولئن سلمنا أنه يستعمل فيما ذكرتم (ولكنه أيضاً للحمل فيما ذكرنا)[٥] فكان مشتركاً فيهما فلابد من دليل زائد على أن المراد به هذا دون ذلك ، والدليل معنا أنه تعالى ما ذكر في القرآن بدء الخلق إلا وأراد به الجمع والتركيب ، كما في قوله ‹تعالى› : «وبدأ خلق الإنسان من طين[٦] . وقوله ‹تعالى› : أو لم يروا كيف يبديء الله الخلق»[٧] وبدأ الخلق الذي نراه هو الجمع والتركيب على مانشاهده في الزروع والأشجار دون ايجاد الجواهر عن عدم . لا يقال بالجملة على معنى الإيجاد مطلقاً حتى يكون وقوعه على الكل على التواطؤ دون الاشتراك الذي هو بخلاف الأصل . لأنا نقول: الإشكال على هذا من وجهين ؟

أحدهما : أنا بينا وضع التركيب من حيث هو تركيب ، فإذا استعمل في الإيجاد الذي التركيب فيه / كان ذلك استعمال في غير ما وضع له من التركيب . ١٦٠ ب

والثاني : إن سلمنا أنه لمطلق الإيجاد ، ولكن لم يحمل علي جميع أنواع الإيجاد لا يقال بأنه أدخل فيه الألف واللام وأنه للاستغراق . قلنا : متى كان ›..‹[٨] معهوداً[٩] أم إذا لم يكن ؟ ع م .

---

(١) المائدة ، آية : ١١٠ .
(٢) الروم ٢٠ ، فاطر : ١١ .
(٣) كذا في الأصل ، وهو لفظ غريب عن السياق .
(٤) العنكبوت ، آية ١٧ .
(٥) مستدركة بالهامش .
(٦) السجدة ، آية : ٧ .
(٧) في الأصل : «أو لم تروا كيف بدىء الخلق» .
(٨) في الأصل : «مر» . وهي مشطوبة من الناسخ .
(٩) في الأصل : «معهود» .

وهاهنا معهود وهو ماذكرنا أنه تعالى ما[1] ذكر في القرآن بدأ الخلق الا وقد أراد به التركيب من الجواهر الموجودة ، وقوله تعالى : «خلقكم من تراب[2] » وقوله (تعالى) «وبدأ خلق الإنسان من طين»[3] وقوله ‹تعالى› : «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق»[4] وقوله ‹تعالى› : أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق»[5] إلى غير ذلك . وبدأ الخلق الذي نرى وننظر إليه هو ما نشاهد من التركيب دون الإيجاد عن عدم وعلى هذا تصير الآية حجة عليكم لقوله تعالى : «كما بدأكم تعودون»[6] فيجب أن يكون العود هو الجمع دون الإيجاد عن عدم ثم ولئن سلمنا أنه ليس ها هنا معهود يتصرف إليه ولكن متى يحمل على الايجاد دون الجمع ، إذا أمكن أو لم يمكن ؟ . م ع

بيان التعدد أنه تعالى ذكر بدء الخلق بلفظ المضارع فتعذر أن يحمل على الإيجاد . فإن الجواهر موجودة . ولو حملناه على الإيجاد اقتضى إعادة الموجود وأنه محال ، فتعين أن يحمل على الجمع بعد التفريق . ومما ذكر من الإشكال على تمسكهم بهذه الآية فهو لازم عليهم في جميع ما يتمسكون به مما فيه بدء الخلق والعودة .

وأما قوله تعالى : «كل من عليها فان»[7] فنقول لا نسلم أن المراد به ما ذكرتم وذلك لأنه مستعمل في الموت . يقال أفناهم الجرب ، وأفناهم الزمان ، وتفانوا جميعاً ، وحكى الشيخ أبو القاسم الكعبي في بعض كتبه أن الفناء عند أهل اللغة هو الموت ، واستشهد لذلك بقول الشاعر :

فقوموا إذا ما انسل روحي تهيباً   إلى السدر والأكفان عند فنائيا

وكذلك يستعمل في نفاد الشيء وتفرقه حتى يخرج عن كونه منتفعاً به فيقال : فني

(١) مستدركة بالهامش .
(٢) العنكبوت ، آية : ١٩ .
(٣) السجدة ، آية : ٧ .
(٤) العنكبوت ٢٠ ، في الأصل «أو لم يسيروا ... فينظروا» وهو خطأ الناسخ .
(٥) العنكبوت ١٩ (في الأصل بدون لفظ الجلالة) .
(٦) الأعراف ، آية : ٢٩ .
(٧) الرحمن ، آية ٢٦

زاد القوم ، وفنى الطعام أو الشراب إلى غير ذلك من الاستعمال . فلمَ قلتم أنه ليس المراد به / أحد هذين المعنيين ؟ بل حمله عليهما أولى من حمله على ماذكرتم لوجهين : ١٦١

أحدهما : أنه خص الفناء بمن في الأرض . وتخصيص الحكم بالشيء دلالة قصر الحكم عليه عند البعض وإمارة قصره عند الكل . الثاني : أن ما ادعيتموه من الفناء يعني الإعدام يكون دفعة واحدة ويستحيل أن يكون فيه شيئا فشيئاً لما أن الفناء الذي هو ضد الأجسام يوجد لا في محل فيفنى الكل دفعة واحدة . وقد ذكرنا أن الفناء يقتضي حصول مفهومه شيئاً فشيئاً وذلك ممكن فيما ذكرنا .

وأما قوله تعالى : «كل شيء هالك إلا وجهه»[١] فنقول : لا نسلم أن المراد به العدم الذي ذهبتم إليه ، وذلك لا يستعمل في الموت قال الله تعالى : إن امرء هلك[٢] » أي مات فقال : «وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها[٣] » . ويستعمل أيضاً في خروج الشيء عن كونه منتفعاً به الإنتفاع المقصود ، ولذلك يقال[٤] فيما تغير عن حاله وأنتن حتى أن خرج من أن يكون منتفعاً ‹به›[٥] الانتفاع الذي يقصد منه ، وهو للأكل في الطعام والشرب في الشرب ، أنه هلك . وكذلك إذا بلي الثوب حتى خرج عن أن يكون منتفعاً به الانتفاع الذي يقصد فيه وهو اللبس فيقال أنه هلك . وفي التفسير كل عمل ما أريد به وجه الله فهو هالك ، وخرج على هذا ما يقال أنه يبقى[٦] فيه بعد التفريق نوع من أنواع الانتفاع فإنه لا يمكن أن يزول عنه كونه دليلاً على الصانع لأن ذلك منفعة عامة في كل الجواهر .

ثم بعد ذلك لكل نوع من الخصوص منفعة يقصد إليها ، وإذا خرج عن تلك المنفعة المقصودة بذلك النوع فإنه يقال فيه هلك كالثمرة أو البطيخة إذا يبست وإن كان يمكن أن يجعل فى صنجة الميزان ويرمى بها وجه العدو . وحمل النص على أحد ما ذكرنا من

---

(١) القصص ، آية : ٨٨ .
(٢) النساء ، آية : ١٧٦
(٣) القصص ، آية ٥٨ .
(٤) في الأصل : «تعالى» .
(٥) أضيفت ليستقيم السياق .
(٦) في الأصل : «يفنى» .

المعنيين[1] أولى من حمله على ما ذكرتم لأنا لو حملناه على العدم وقد أضيف الهلاك إلى الشيء فإما أن يكون الشيء هو[2] الذي يعدم حتى يخرج عن كونه شيئاً فيلزم من ذلك أن يخرج الشيء عن كونه شيئاً يعني لا يكون المعدوم شيئاً . وهذا خلاف مذهبكم ، وإما أن لا يعدم الشيء قبل أن يعدم عنه أمر زائد نحو ما يذكرونه من الوجود الذي هو صفة زائدة على الشيء فيكون / ذلك حملاً على النص على المجاز ، وحمله على الحقيقة أولى من حمله على المجاز . ثم ولئن سلمنا أن المراد به العدم . ولكن المراد به قبول العدم أو حصول[3] العدم م ع .

١٦١ ب

فلم[4] قلتم بأن ذلك حمل له على المجاز . قلنا : وفيما ذهبتم إليه حمل أيضاً على المجاز من وجهين ، أحدهما : قول ‹تعالى› أن كل شيء هالك يقتضي حصول الهلاك للحال ، كما إذا قلنا كل مسلم مهتد ، وكل كافر ضال ، فإنه يقتضى كونه موصوفاً بتلك الحال والثاني أن الشيء لا يعدم عندكم وأنه باق على كونه شيئاً وإن كان معدوماً ، لكن الذي يعدم ويزول هو أمر زائد على ما أضيف إليه الهلاك وهو نفس الشيء .

وأما ما تمسكوا به أخيراً من دعوى الإجماع ، فنقول : إن ادعيتم الإجماع على أنه تعالى يفنى بعد فناء الخلق وهلاكهم من غير التعرض لتفصيل ذلك أنه الموت والتفرق أم عدم الجواهر فهذا مسلم . وإن عنيتم أنه هو العدم منعنا ذلك ، ولمخالفكم أن يعكس ذلك عليكم فإن من افترى على السلف شيئاً لترويج مذهبه قدر على مثل ذلك مخالفه ، والأغلب في الظن أن العصر الأول قل ما كانوا يخوضون في أمثال[5] هذه الدقائق . وحكي عن كثير من السلف كالجاحظ وأصحابه الذين هم كانوا أعرف بكلام الصحابة لقربهم منهم[6] أنهم كانوا يذهبون إلى أن فناء الأجسام هو تفرقها لا عدمها فكيف يدعى هذا الإجماع ؟ هـ .

---

(١) مستدركة بالهامش .
(٢) مستدركة بالهامش .
(٣) كذا في الأصل ولا أن الصواب : «فإذا» أو «فلو» .
(٤) كذا في الأصل ، والأنسب «فلما» .
(٥) مستدركة بالهامش .
(٦) في الأصل : «بهم» .

مسألة في الإعادة

إن الناس كما اختلفوا في كيفية الفناء اختلفوا في كيفية الإعادة ، فمن ذهب إلى أن الفناء هو الموت والتفرق قال بأن الإعادة هي[1] الجمع أو الإحياء . ومن ذهب إلى أن الفناء هو الإعدام ذهب إلى أن الإعادة هي[2] الإيجاد من عدم بعد سابقة الوجود حتى أنهم حددوا الإعادة بأنها إيجاد الجواهر بعد الإعدام . ثم أنهم بعد قولهم / بصحة الإعدام للجواهر[3] اختلفوا في صحة إعادة الأعراض فذهب بعضهم إلى استحالة ذلك على الاصلاق وبعضهم فصلوا . ثم أنهم اختلفوا في شروط صحة الإعادة . قال قاضي القضاة : كان الشيخ أبو هاشم يشترط في[4] صحة الإعادة أمرين ، أحدهما : أن يكون المقدور مما يحتمل البقاء ، والثاني : أن يكون القادر عليه قادراً لنفسه .

١٦٢

والشيخ أبو علي يشترط أمراً ثالثاً ، وهو أن لا يكون المقدور من جنس ما يقدر عليه العباد ، وكان لا يجيز الإعادة على التأليف وإن كان يحتمل البقاء . قال قاضي القضاة: قد ذكرت في كتاب المغني شرطاً رابعاً ، وهو أن لا يكون المقدور متولداً عن سبب لايحتمل البقاء كالعلم المتولد عن النظر . ثم رأيت بعد ذلك أن الشرط لايكون متولداً وإن كان سببه <..>[5] يحتمل البقاء ومن الناس من أحال إعادة المعدوم أصلاً . ونحن ندل على وجوب الإعادة عقلاً وسمعاً فيتضمن ذلك صحة الإعادة على الإجمال . أما الدلالة العقلية فهي[6] أنه قد وجب على الله تعالى حق الثواب والأعواض للمطيعين في التكاليف ولمن نزلت بهم المشاق . فلو لم يُعدهم إلى الحياة لإيصال الحق كان ظلماً ، وتعالى الله عن ذلك . وأما الدلالة السمعية فهي[7] أن الأنبياء أخبروا بذلك فلو لم

(١ . ٢) في الأصل : «هو» .

(٣) في الأصل : «جواهر» .

(٤) مستدركة في الهامش .

(٥) في الأصل «لا» مشطوبة ، وهو الصواب .

(٦ . ٧) في الأصل : «فهو» .

يكن كذلك كان كذباً والكذب على الأنبياء لايجوز . فإن قيل أما الدلالة العقلية فهى تبنى على مسألة التحسين والتقبيح وقد ذكرنا الكلام فيها . وأما السمعية فلانسلم أن الأنبياء أخبروا بذلك وأما ظواهر النصوص فإنه لايجوز التعويل عليها من وجهين ، أحدهما : أن ظواهر النصوص لاتفيذ اليقين إلا بعد إستجماع ثلاثة عشر شرطاً ذكرناها[1] في الدرر[2] فلابد من بيانها حتى يصح التمسك بها لاثبات اليقين ، والثاني : أن المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على التشبيه والقدر ليست أقل ولا أضعف دلالة من الآيات الدالة على إثبات المعاد الجسماني . ثم إنكم تجوزون تأويل تلك فلِمَ لايجوز تأويل مثلها هاهنا ؟ بل هاهنا أولى . وذلك أن الرسول عليه السلام لما كان مبعوثاً إلى كافة الخلق . ولابد وأن / يخاطبهم بخطاب يمكن الوقوف على مثله . والمعاد ١٦٢ ب الروحاني مما لايمكن الوقوف عليه إلا خواص الناس وأذكياؤهم . فلو أنه عليه السلام كان يصرح معهم بالمعاد الروحاني فإما أن يصرح بذلك مع الأذكياء أو مع العوام أما الأول فباطل لوجهين ، أحدهما : أن الأذكياء الذين[3] يبصرون حقيقة النفس وكيفية سعادتها وشقاوتها ربما لايوجد في الأمصار في كثير من الأعصار إلا الواحد بعد الواحد . فلو لم يكن النبي مبعوثاً إلى أمثال هؤلاء لسقطت فائدة البعثة .

والثاني : أن الذي بلغ في التحقيق إلى هذا الحد لم يكن حاجته ماسه إلى البعثة كما كانت حاجة غيره ، فكيف يليق بحكمة الحكيم أن يبعث الرسول إلى من لاتشتد حاجته إليه . ولا يبعثه إلى من تشتد حاجته إليه ؟ وأما إن صرح بذلك مع العوام فهطا أيضا باطل لأنه عليه السلام لابد وأن يَدْعُهُمْ[4] إلى ما يعلم أنهم يرغبون إليه . ويتوعدهم بالأمور التي يعلم أنهم ينفرون عنها . والعوام إذا لم يخطر ببالهم شيء من اللذات النفسانية والآلام النفسانية استحال من الرسول أن يأمرهم بالطاعات تطميعاً وترغيباً في

(١) في الأصل : «ذكرنا» .
(٢) كذا في الأصل ، ولعلها اسما لكتاب للمؤلف «تقي الدين النجراني» ، غير معروف حتى الآن (انظر المقدمة) .
(٣) في الأصل : «الذي» .
(٤) كذا في الأصل ، والأصوب «يعدهم» .

أمثالها . فثبت بهذا أن الرسول لايمكنه أن يخاطب العوام بالمعاد النفساني . ثم لما كان مع ذلك لابد من مخاطبتهم بأمر المعاد لأجل أمره وقصار[1] الغرض في بعثته الإعداد والإمداد[2] . فلم يبق هاهنا طريق[3] إلا أن يخاطبهم بالمعاد البدني ليكون ذلك مثالاً للمعاد الروحاني . والدليل على صحة ماذكرناه أمران ، أحدهما : مجيء المتشابهات في التشبيه والتحيز وغير ذلك حتى قال علي رضى الله عنه لابن العباس حين أمره أن يناظر الخوارج فقال لاتناظرهم بالقرآن فإنه خصم ذو وجهين على ماقررنا من قبل ، ولولا هذا السبب ما جاز مجيئها[4] فإن طباع الناس لما كان بينو[5] عن اعتقاد قادر عالم ثم ليس هو في جهة احتيج في مخاطبتهم عند تقرير الدلالة إلى ماذكرناه بقوله من أمر الملك فقال ‹تعالى› : «الرحمن على العرش استوى»[6] .

الثاني : أن لو قدرنا استحالة المعاد البدني فإنه لاتكون للرسول طريق إلى تفهم الخلق من المعاد النفساني[7] إلا بهذه[8] الطريق . وإذا تبينا أن بتقرير عدم حقيقة المعاد البدني كان يجب أن يخاطب الخلق بالمعاد البدني علمنا أن / التمسك بمخاطبة الأنبياء ١٦٣ الخلق بالمعاد البدني ليس بدليل على صحة المعاد البدني .

ثم ولئن سلمنا أن ماذكرتموه من دليل السمع يدل على ماقلتم ، ولكن يعارض ماذكرتم شُبَهٌ عقلية ، فلابد من الجواب عنها . أولها : ماقررناه في مسألة الفناء أن الإعادة تستدعي البينة في الإيجاد وكونه غير المبتدأ الذي يقتضي التوحيد فيه ، وهذا يلزم منه كون الواحد اثنين وهذا محال . وثانيها أنه لو صحت إعادة المعدوم كان المعدوم محكوماً عليه في حال عدمه بصحة الإعادة وذلك محال فالملزوم مثله بيان المقدمة الشرطية أنه

---

(١) كذا في الأصل .
(٢) كذا في الأصل : ويمكن قراءتها «الإنذار» .
(٣) في الأصل : «إلى» .
(٤) في الأصل : «محيها» .
(٥) كذا في الأصل وهي لاتتفق مع السياق وأظنها كلمة بمعنى «يمتنعوا» أو ما شابه ذلك .
(٦) طه (٢٠) ، آية : ٥ .
(٧) في الأصل : «النساني» .
(٨) في الأصل : «هذا» .

عند العدم إما أن يكون محكوماً عليه بأنه يمتنع إعادته أو يحكم عليه بأنه لا يمتنع إعادته[1] . والأول هو المطلوب ، والثاني هو القول بأنه حال العدم يكون محكوماً عليه بصحة الإعادة بيان امتناع اللازم أن الحكم بالشيء على الشيء معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف . فإن مالايكون ثابتاً في نفسه ولايكون متميزاً عن غيره بوجه ما أصلاً استحال أن تكون الصفة الثبوتية حاصلة له . ثم إذا لم يكن المعدوم ذاتاً ولاشيئاً استحال اتصافه بصفة الإعادة .

لايقال بأن هذا يلزم أصحاب أبي الحسين فإنهم يرون المعدوم ذاتاً . أما ما[2] يلزم أصحاب أبي هاشم فإن عندهم المعدوم ذات ، لأنا نقول بل هذا عليهم ألزم ، فإن إعادة المعدوم عندهم ليس عبارة عن إعادة نفس الذات ، ولا عن إعادة وجود آخر غير ما كان له من قبل بل هو عبارة عن إعادة عين الصفة الأولى من الوجود ، ويحيلون أن تثبت للذات عند الإعادة مثل ما كان له من صفة الوجود ويحتجون لذلك بأن الحاصل عند الإعادة لو كان وجوداً آخر لكانت الذات في هذين الوقتين متصفة بوجودين ، ولو جاز ذلك لجاز حصول ذينك الوجودين في الذات دفعة واحدة فيقع التزايد في الوجود ، و،ذلك محال . وإذا ثبت ذلك من مذهبهم فنقول : هب أن المعدوم ذات في حال العدم لكن الوجود غير ثابت في حال العدم ولا هو معلوم . / وإن كان ثابتاً للذات فإذا أوجبوا إعادة ذلك الوجود بعينه مع أن ذلك الوجود غير ثابت بعينه لزمهم في ذلك الوجود مالزم غيرهم في الذات . لايقال بأن ماذكرتم من استحالة إعادة المعدوم إنما يلزم أصحاب أبي هاشم فإنهم يقولون بأن الجواهر تعدم . أما ما[3] يلزم أصحاب أبي الحسين فإنهم يقولون بأنها لاتعدم ويجعلون الفناء عبارة عن الموت والتفرق فحسب مع بقائها موجودة كما كانت . (لانقول هذا أيضا من مشكل)[4] من وجوه : أحدها : هو أن الإنسان المعين

١٦٣ ب

(١) في الأصل : «إعادة» .

(٢) في الأصل : «لا» .

(٣) في الأصل : «لا» .

(٤) كذا في الأصل والصواب : «لأنا نقول : هذا أيضا مشكل ....

مشارك لسائر الناس في مجرد الجسمية ويمتاز عنهم في نفسه ، فإن زيداً ليس مشاركاً لعمرو في هويته ومائيته[١] ، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ، فتعين أن كل واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائداً على ما له من الجسمية وذلك الزائد لابد وأن يكون وصفاً قائماً بذلك الجسم ، وعند تفرق آخر البدن لابد وأن تزول وتعدم تلك الصفات . فلو قدرنا أن الله تعالى يعيد ذلك البدن فإما أن يعيد تلك الصفات التي باعتبارها يتشخص ذلك الشخص أو لايعيدها فإن إعادتها مع أنها قد عدمت كان ذلك قولاً بإعادة المعدوم وأنه محال ، وإن لم يعد تلك الصفات لم يكن الله تعالى معيداً ذلك الشخص بما به حصلت شخصيته وبعينه . فلم يكن معيداً لعين ذلك الشخص بل غاية ما في الذات أنه يكون معيداً لبعض أجزاء ذلك الشخص ، وذلك يبطل القول بالإعادة .

لايقال : فلمَ لايجوز أن يقال الذي نشير إليه من زيد بأنه زيد هو أجزاؤه التي تألف منها بدنه أو أجزاؤه الأصلية ، ثم إن مات أو تفرق فتلك الأجزاء باقية بعد ، وإذا أعادها إلى التأليف والحياة فقد عاد زيد كما كان .

لأنا نقول : إذا بطل من هذه الأجزاء جميع الأوصاف من التأليف والحياة وغير ذلك حتى لم يبق من أجزاء زيد إلا الجواهر التي تشاركها في الجوهرية جواهر عمرو بل الذات التي[٢] لم يبق لها حياة فقد بطل عنها ماكان زيداً بعينه ، هذا كحيوان ذبح وأحرق حتى لم يبق منه إلا رماد فإنه لايبقى ذلك الحيوان بعينه . وثانيها[٣] ، وهذا يعم الكل في اللزوم أن إنساناً ما حل[٤] إنساناً فيصر أجزاء هذا من أجزاء ذلك ، فعند الإعادة لم يكن بأن يحصل ذلك لأحدهما / أولى من الآخر وعند ذلك تتعذر الإعادة . وثالثها : أنه تعالى إما أن يعيد جميع الأجزاء البدنية التي حصلت له من أول عمره إلى آخره أو يعيد ›.....‹[٥] القدر الحاصل له عند موته . والأول محال .

١٦٤

---

(١) غير واضحة .

(٢) في الأصل : «الذي» .

(٣) لم يرد ترتيب «أولها» ولعل أولها هو ما ورد بعد عبارة «لأنا نقول» .

(٤) بمعنى : «فرق أجزاء» .

(٥) حذفت عبارة «أو يعيد» لتكرارها .

أما أولاً : فلما ذكرنا أن من صار جزء إنسان آخر استحال إعادة جميع ماكان لكل واحد منهما من الأجزاء إليهما . وأما ثانياً فلأنه من المحتمل أن يتحلل جزء من بدن إنسان ثم يصير جزءاً لجسم حيواني[1] ثم يأكله ذلك الإنسان حتى يصير ذلك الجزء جزءاً لعضو آخر ، فلو كان الله تعالى أعاد لكل[2] جزء ما كان له من الأجزاء لزم أن يجعل ذلك الجزء جزءاً لعضوين معاً ، وذلك محال .

وأما الثالث[3] : وهو ألا[4] يعيد الله تعالى إلا القدر الحاصل عند الموت فإنه يلزم أن يعيد الناقصين في أعيانهم على ذلك النقصان ، حتى يعيد الأعمى على عماه والمجذوم والأبرص والأشل على ذلك الشكل والهيئة وهذا لم يجوزه أحد من المسلمين .

ورابعها : لو صحت إعادة معدوم لصحت إعادة كل معدوم ، والألزم وقوع التميز في المعدومات وإنه محال . ثم إذا صحت إعادة كل معدوم صحت إعادة الزمان الذي وقع فيه الشيء ابتداء . وإذا أعاد الله تعالى في ذلك الزمان كانت الإعادة واقعة في زمان إبتداء وجوده ، فيكون الشيء من حيث هو معاد مبتدءاً وإنه محال .

وخامسها : أنه تعالى إذا أعاد معدوماً وخلق مثله ابتداءً لم يكن بأن يكون أحدهما هو المعاد والآخر هو المبتدأ بأولى من العكس لتماثلهما وذلك يقتضي ألا يتميز الشيء عن غيره وأنه محال .

لا يقال بأنه يتميز عنه بشكله وتخطيطه . لأنا نقول : هذا باطل طرداً وعكساً . أما طرداً فلأنه تعالى قادر على أن يجعل مثل ذلك الشكل والهيئة والتخطيط ويكون مع[5] ذلك غيره لا عينه . وأما عكساً فلأن الإنسان يتغير شكله من الطفولية إلى الشيخوخية[6] ، وكذلك[7] بالمسخ ، فمن مسخهم الله قردة وخنازير ثم لم يخرج كل واحد منهم بما كان عليه مما له قوام بعينه وأنه هو .

---

(١) في الأصل : «غير أني» والمثبت هو أنسب للسياق .
(٢) في الأصل : «كل» .
(٣) في الأصل : «الثاني» .
(٤) في الأصل : «أن» .
(٥ . ٦) هكذا في الأصل .
(٧) في الأصل : «وذلك»

وسادسها : أن الذوات الماضية غير متناهية ، والأشخاص الماضية غير متناهية أيضاً لو أعادها جميعاً لزم دخول أجسام لا نهاية لها في الوجود ، وذلك محال .

وسابعها : لو أعاد فإما أن يكون موضع الإعادة هذا العالم أو عالماً آخر ، فإن كان لأول كان ذلك قول التناسخ وإبطال لما يريدون تصحيحه من قول الأنبياء عليهم السلام .

، فإن كان الثاني لزم وجود عالم آخر غير هذا العالم ، وأنه محال . لأن القول بوجود بالمين محال لما سبق ذكره في مسألة الفناء . ١٦٤ ب

وثامنها : أنه قد دلت الدلائل على أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير تناهية والأبدان التي يعيدها الله تعالى لشقاوة[1] النار أو لسعادة الجنة لابد وأن تبقى خر الأمر على ما أخبر به الأنبياء وذلك مستحيل .

وتاسعها : وهو أن الأبدان الحيوانية متألفة من هذه العناصر وإن[2] لم يكن كذلك عاده لما كان من البدن بل يكون إحداثا آخر ابتداءً ، وإن كان كذلك فلابد وأن يحصل ينهما فعل وانفعال حتى يكون البدن الإنساني ، فإذا كان كذلك وجب[3] حصول الموت ؛ محالة للعلة التي ذكرها الأطباء في كتبهم ، وهو أن الحرارة دائماً تعمل في تقليل لرطوبة ، وقلة الرطوبة تؤدي إلى نقصان الحرارة ، فلا يزال كل واحد منهما عاملاً في نقيص الآخر حتى تؤدي إلى انطفاء الحرارة وذلك يؤدي إلى الموت .

وعاشرها : وهو أن تميز أجزاء كل واحد من الحيوانات يستدعي علماً بالجزئيات[4] ذلك باطل .

وحادي عشرها : أن المعاد البدني كما[5] جاءت به الأنبياء غير معقول[6] من وجوه ستة :

---

(١) في الأصل : «كشقاوة» .

(٢) في الأصل : «إلا» وهي لاتناسب السياق .

(٣) غير واضحة .

(٤) غير واضحة .

(٥) في الأصل : «لما» .

(٦) يعرض تقي الدين هنا قول منكري إعادة الأجسام ويرد على ذلك لاحقاً (انظر ص ١٦٥ ـ المخطوطة) .

أولها : أن انحراق الأفلاك وانتشار الكواكب محال على ما مر ذكره .

وثانيها : أنكم تقولون الجنة فوق السماوات السبع ، وأن النار تحت الأرضين السبع . وذلك يقدح في تكونة[1] العالم .

وثالثها : أن الخلق إذا حصلوا في الجنة وهى فوق السماوات لزم حصول الأجسام الفانية[2] الفاسدة في حيز الإبداعيات[3] وذلك محال .

ورابعها : أن يقال الحياة مع دوام الاحراق غير معقول ، وخامسها : أن الذي جاء به الإفناء يحطم[4] أبدان المعذبين وذلك ظلم . وسادسها : أن الأكل والشرب من غير حصول الأعراض البدنية من الاحتقان والإستفراغ وغيره من أنواع الأعراض والأمراض غير معقول .

وثاني عشرها : لو جاز كون[5] الإنسان لا من أب وأم لكنا نجوز في كل إنسان نراه أن يكون ›....‹[6] لا من أب وأم ، وذلك سفسطة ، وإذا لم يجز ذلك بطل القول بالإعادة . وربما يقولون لا بد وأن يكون الإنسان ‹إما›[7] من المني ودم الطمث ، وإما من الأجزاء الترابية اليابسة وذلك محال معلوم امتناعه بالبديهية[8] وإذا كان كذلك بطل القول بالإعادة .

١٦٥ والجواب / قوله أن ظواهر النصوص لا تفيد اليقين إلا بشرط . قلنا : نحن لا نتمسك في إثبات المعاد بنص معين بل ادعينا أن ذلك علم من دين الأنبياء ضرورة ، وبهذا خرج الجواب عن المعارضة بالنصوص الواردة في التشبيه والقدر وأن ذلك تمسك بظواهر

---

(١) كذا في الأصل .
(٢) غير واضحة .
(٣) كذا في الأصل وهى غير واضحة .
(٤) غير واضحة وتقرأ «يعظم» ، ولعل هذا أنسب .
(٥) في الأصل : «يكون» .
(٦) حذفت عبارة «قد تكون» لزيادتها وتكرارها .
(٧) أضيفت حتى يستقيم السياق .
(٨) كذا في الأصل والصواب : «بالبديهة» .

النصوص لا بما علم ضرورة من دينهم عليهم السلام ، وهذا لا يعدل[1] بما علم ضرورة من دينهم فظهر الفرق .

قوله : إنما ذكروا المعاد لأجل المصلحة . قلنا : حاصل هذا السؤال أنهم كانوا يكذبون ويلقنون الناس الكذب والأشياء الباطلة ويتعصبون للباطل لأجل مصلحة أخرى ، وأنه من أعظم القوادح فيهم ونحن قد دللنا في مسألة إثبات النبوة[2] على صدق محجتهم فسقط هذا الاحتمال ، كيف وأن القصد الأقصى من بعثة الرسول إرشاد الخلق إلى المنهج المستقيم وهدايتهم إلى الحق الذي ينفعهم في الدارين ، فإذا أتوا بالباطل وتصدوا[3] لتقريره كان ذلك عكساً للمصلحة التي لأجلها بعثوا ، وذلك غير جائز .

قوله : أن الكلمات المشعرة بالتشبيه إنما وردت لهذا الغرض . قلنا : هم مبرءون عن ذلك ، وقد ذكر الغرض في ذلك في موضعه . وقد برأهم[4] الله عن مثل هذه الأعراض في قوله تعالى : «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي[5] يوحى» [...[6]] إلى المعارضات .

قوله : إعادة المعدوم محال ، قد ذكر لذلك وجهاً وقرر لزومها[7] على المذهبين . والناس في الجواب عن هذا السؤال تفرقوا فرقاً ثلاثة . فطائفة أثبتت النفس التي ليست بجسم ولا عرض ، وطائفة أثبتت جسماً لطيفاً منساباً في البدن ، وطائفة أثبتت أجزاءً أصلية في هذا البدن .

فأما الذين أثبتوا النفس الناطقة وزعموا أنها هى الإنسان بالحقيقة وهو المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب ، وأن البدن يجري مجرى الآلة لها زعموا أنها باقية

---

(١) كذا في الأصل .
(٢) في الأصل : «وتصبو» .
(٣) يحيل تقي الدين على مرلف آخر له غير «الكامل وغير «المجتبى» ولعله في كتاب «الدرر» الذى سبق ذكره هنا فى صفحة ١٦٢ سطر ١٧
(٤) في الأصل : «برمهم» .
(٥) النجم (٥٣) ، آية : ٣ .
(٦) كلمة أو عبارة ساقطة في الأصل ومكانها فراغ ولعلها : «فيؤدي ذلك ....» .
(٧) غير واضحة .

بعد فساد البدن فإذا أراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من هذه الأرواح بدناً ورده إليه ، وهذا مذهب جمهور النصارى والتناسخية وكثير من علماء الإسلام مثل أبي القاسم الكعبي من أصحابنا والغزالي من أهل السنة ، وأبي الحسين الحكمي وأبي القاسم الراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، ومعمر من قدماء المتكلمين وابن الهيثم من الكرامية وكثير من الصوفية ، وجمهور من الرافضة ، إلا أن الفرق بين قول أهل الإسلام في ذلك وبين قول التناسخية من وجهين ، أحدهما أن المسلمين يقولون أن الله إنما يرد الأرواح إلى الأبدان لا في هذا العالم >..<[1] بل في الدار الآخرة ، والتناسخية يقولون : أن الله تعالى يردها إلى الأبدان في هذه الدار وينكرون الدار الآخرة / والجنة والنار ، وثانيهما : أن المسلمين يثبتون حدوث هذه الأرواح ، والتناسخية تثبت قدمها . وإنما نبهنا على هذا الفرق لأنه يغلب على طباع المقلدة من العوام لما كان هذا المذهب مما ذهبت إليه التناسخية والنصارى وجب أن يكون باطلاً وكفراً ، ولا يعلمون أنه ليس كل ما ذهب إليه كافر فهو كفر ، والنصراني إنما كفر بقوله التثليث لا بقوله بهذا المذهب . والتناسخي إنما كفر لانكاره القيامة والجنة والنار لا لقوله أن الحشر عبارة عن رد النفوس إلى الأبدان . فإن القول باثبات هذه النفوس لا يلزم منه دفع أصل من أصول الدين ولا إبطال قاعدة من قواعد الشريعة ، بل هو مما يؤيد الدين وينصره . ألا ترى أنه لو صح القول بها لكان ذلك طريقاً آخر في تقرير إمكان ما جاءت به الأنبياء . ومعلوم أن ما يلزمه تقرير قول الأنبياء فإنه يكون نصرة الدين لاقدحة فيه .

١٦٥ ب

أما القول الثاني وهو إثبات الجسم اللطيف المناسب في البدن حسب أنسياب النار في الفحم والزبد في اللبن والدهن في الشحم وماء الورد في الورد وأشباه ذلك فإنه جسم لطيف متآلف فهو الروح الذي يقبضه الملك ولا يفرقه ولا يغيره ، ويبقى هو وإن فنى الخلق وسائر الأجسام ، وأن رده إلى البدن كرد النار إلى الفحم ، وهو قول شيخ من قدماء الشيوخ وهو النظام ، وهو قول >أحد<[2] تلاميذه وهو الجاحظ وكثير من المتكلمين .

---

(١) توجد (لا) مشطوبة وهو الصواب .

(٢) أضيفت ليستقيم السياق .

وزعموا أن ذلك هو الإنسان الذي نشير إليه بقولنا أنا وأنت وأنه يبقى ولا يفنى ولا يعدم ولا يتغير .

وأما القول الثالث وهو القول بالأجزاء الأصلية التي بتفريقها يحصل الموت فهو قول أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة ، وزعموا أنه هو الإنسان الذي نشير إليه بأنا وأنت وهو المثاب والمعاقب والممدوح والمذموم ، والذي تجب إعادته والذي يجب أن يحفظ حتى لايصير جزء حيوان آخر أعني جزءاً من أجزائه الأصلية ، ثم زعم هؤلاء أن هذه الجواهر تعدم ومعنى عدمها عندهم أنها / تخرج من صفة الوجود ويبقى ماهو حقيقة الذات كما كان موصوفاً بصفتها الذاتية ، ثم تعاد إلى الوجود ويكون الوجود الذي يعاد هو غير ماكان له من قبل ، ثم يصل إليه ماكان قد استحقه من[1] الجزاء . ١٦٦

ثم إن ماذكرنا من الأسئلة لبيان استحالة الإعدام والإعادة متوجه على هذا القول دون القولين الأخيرين ، فإن صاحبيهما أحالا إلى الإعدام والتفرق على ماهو المستحق . ثم كل واحد من أرباب هذه المذاهب جعل ينصر قوله ويجيب عما يعترضه ، والأولى في ذلك أن يتمسك بالطريقة الزيدية[2] وهي أن يقول : الصادقون أخبروا عن القيامة[3] والحشر والنشر وإن كان الحشر البدني وحده معقولاً ممكناً فهو المطلوب وإلا طريق إثبات النفس(٤) أو الجسم اللطيف المتآلف تآلفاً لا ينفصل ونفي[5] ذلك بعد هلاك البدن وعوده بعد ذلك إلى الأبدان إذ ما لا طريق إلى تصحيح قول الصادق إلا بصحته وجب القطع بكونه صحيحاً .

وعلى هذه الطريقة ، وإن لم يجب علينا أن ندفع ما يعترضه ، ويمنع صحته لأن على تقدير بطلان هذه الطرق يمتنع القول بصحة الحشر على جميع المذاهب . وللناس على كل واحدة من هذه الطرق أسئلة فلابد من ذكرها .

---

(١) في الأصل : «على» .

(٢) يمكن قراءتها «المريدية» إلا أن المثبت هو أنسب لرسم الكلمة والسياق معاً .

(٣) في الأصل «القهر» .

(٤) مستدركة بالهامش .

(٥) في الأصل : «وفقا» .

والجواب عنها : أما الطريقة في إثبات النفوس فالفلاسفة وإن اعترفوا بصحتها وقالوا بوجود الأنفس <و>[1] بقائها ، لكن أحال بعضهم عودها إلى الأبدان لأمور ، أحدها : أن قالوا : قد دلت الدلالة على حدوث النفس وعلى أن علة وجودها عقل مجرد أولي ، والعلة إذا كانت قديمة لم يكن المعلول محدثاً إلا إذا توقف حدوثه على شرط ، وذلك الشرط إنما هو حدوث المزاج المستعد لقبول تلك النفس الناطقة ، فمتى حدث بدن وجب أن تحدث نفس ناطقة عن ذلك العقل الغازي متعلقة بذلك المزاج . فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق نفسين ببدن واحد وهو محال ، لأن كل إنسان يجد نفسه نفساً واحدة لا نفسين فثبت / أن التناسخ محال . ١٦٦ ب

وثانيها : أن النفس إذا فارقت البدن فلو أمكن بعد ذلك تعلقها ببدن آخر لبعثت في زمان الفترة[2] معطلة ولا تعطيل في زمان الطبيعة .

وثالثها : أن الدورات الماضية غير متناهية بالأبدان المضافة[3] غير المتناهية والنفوس التي حدثت فيما مضى غير متناهية ، والنفوس يمتنع عدمها ، والنفوس الناطقة الموجودة الآن غير متناهية ، فلو ردها الله تعالى إلى الأبدان لزم أن يخلق أبدانا غير متناهية فيحصل هنالك أجسام غير متناهية وأنه محال .

ورابعها : أن الغرض من تعلق النفس بالبدن أن يكون آلة لها في اكتسابها الكمالات، وإذا حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك وبالاً[4] كما أن الغرض في الركوب الوصول إلى المحبوب فعند الوصول يكون وبالاً على صاحبه ، ويكون منقصاً[5] لكمال اللذة ومنقصاً[6] للبهجة والسعادة . والإعادة غير لازمة لحكمة الحكيم.

وخامسها : أن النفس بعد خروجها من البدن تكون خارجة من ظلمة البدن وخفته

---

(١) أضيفت واو العطف ليستقيم السياق .

(٢)في الأصل غير واضحة .

(٣) غير واضحة ومستدركة بالهامش .

(٤) كذا في الأصل .

(٥ ٦) يمكن قراءتها «منغصاً» واللفظ المثبت أصح .

وكثافته وأنواع عوارضه المؤلمة[1] لها إلى ضياء الفسحة والبراءة عن العوارض المؤلمة فيكون التذاذها بهذا الخلاص أشد من التذاذ الإنسان بالخروج من الحبس الضيق ، كما أن من خرج من الحبس الضيق لايريد العودة إليه وكذلك هاهنا .

وأما ماذهب إليه النظام من أن الإنسان هو الجسم اللطيف المنساب في كتف البدن فالإشكال عليه أن الأجسام مشتركة في الجسمية ، فلا يجوز أن يلزم لبعضها من اللطافة في الحياة والاتصال والبقاء مالم يلزم الآخر .

وبيان ›...‹[2] الأول بوجوه ثلاثة ، أحدها : أن حد الجسم هو الطويل العريض العميق ، وقد اتحدت[3] كل الأجسام في هذه الصفات الثاني : أنَّا إذا قدرنا جسمين خاليين عن الأعراض واختلاف الأشكال فإنا ندركهما[4] مثلين . الثالث : أنا نقسم الجسم إلى لطيف ‹و›[5] كثيف ومورد التقسيم مشترك .

١٦٧ وأما ماذهب إليه / أبو علي وأبو هاشم أن الإنسان هو الجواهر الأصلية في البدن فالاعتراض عليهما قد سبق ذكره .

الجواب : أما قوله بأن المحدث للنفس جوهر عقلي موجب لها[6] بشرط حدوث المزاج فلا نسلم بل الحدوث لها للقادر والمختار ، وقد سبق تقرير ذلك . ثم ولئن سلمنا أن المؤثر فيها يوجب بشرط حدوث المزاج ، ولكن لم قلتم أنه لا يجوز أن يتعلق به نفسان ؟

قوله : كل إنسان يجد نفسه نفساً واحدة . قلنا : الذي يدرك لنفسه جوهر النفس ، وكل واحدة من النفسين نفس واحدة فلا جرم كل واحدة منهما يجد نفسه شيئاً واحداً .

أما قوله : لا تعطيل في الطبيعة فهذا كلام مجمل ، فإن أردتم به أنه لا يجوز أن

---

(١) غير واضحة .

(٢) حذفت كلمة «الأول» لأنها مكررة .

(٣) في النص : «اتحد» .

(٤) في الأصل : «ندركها» .

(٥) أضيفت الواو «ليستقيم السياق» .

(٦) في النص : «له» .

تبقى النفس في زمان الفترة غير متعلقة[1] بالبدن فهو محل النزاع ، وإن أردتم به شيئاً آخر فبينوه لنتكلم عليه .

وأما قوله : بأن الدورات غير متناهية فلا نسلم ، وجميع ماذكر من المقدمات ممنوعة، وقد مر بيان ذلك في مسألة حدوث الأجسام .

قوله : بأن البدن يصير بعد حصول المقصود منه وبالاً ، قلنا : لانسلم بأن البدن السليم عن الآفات من كل الوجوه على الوجه الذي أخبرت به الأنبياء يكون سبباً لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج ، إذا كانت الأبدان كذلك لم يكن بالنفوس حاجة إلى تدبرهما ، فيمكنها الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستيفاء من اللذات الجسمية أخرى ، ومعلوم أن الجمع بين السعادتين أقوى من الاختصاص على إحدايهما ، وهذا هو الجواب عن الجواب[2] الأخير .

وأما الاعتراض على كلام النظام فالجواب عنه من وجهين ، أحدهما : أن نقول لانسلم بأن الأجسام مشتركة في الجسمية ، قوله : بأنها مشتركة في الطول والعرض والعمق ، قلنا : هذه الأوصاف حقيقة الجسم أم أحكام الجسم ؟ ع و م[3] ولم لايجوز أن تختلف الأجسام وإن اتحدت في الأحكام ؟ فإن ايجاد الحكم لايقتضي إيجاد العلة . وأما قوله : بأنا لو قدرنا جسمين خاليين عن الأعراض فإنا ندركهما مثلين . قلنا : لانسلم أن الجسم يدركه ، وعلى هذا تعويل كثير من الناس . / ثم ولئن سلمنا أنه يُدرَك فلا نسلم بأن الذي قررتم من ‹أن›[4] الجسمين لو أدركناهما ، فإنا ندركهما متماثلين ، وهذا شيء لم يقع حتى يجربهما الإنسان ، فإن ادعيتموه قبل التجربة طالبناكم بالدليل . ١٦٧ ب

وأما قوله : بأنا نقسم الجسم ومورد التقسيم مشترك . قلنا : لم قلتم أن مورد التقسيم ليس مما اتفقت فيه الأجسام في الأحكام كما يقسم الموجود من يرى الوجود هو الحقيقة مع أن الحقائق مختلفة . وأما ماذكر من الأسئلة في بيان تعذر إعادة المعدوم .

---

(١) في النص : «متعلق» .

(٢) غير واضحة

(٣) استخدم تقي الدين الرموز ع و م لأول مرة ، فيما سبق كان ع م ، م ع بخطوط مختلفة

(٤) اضيفت ليستقيم السياق .

قلنا : الجن[1] لاتذهب مذهب أبي هاشم في عدم الأجسام فلا يلزمنا مالزمه .

قوله : بأن ماذهبتم إليه من القول بالموت والتفرق ثم إعادة عين ماكان قبل من زيد وعمرو أسئلة تلزمكم ويلزم الجواب عنها على الاشتراك في ذلك أي فيما ذهبتم إليه . وإن لم يقولوا بعدم الذوات ولكنكم قلتم بعدم جميع الصفات التي بها كان يقع تعين زيد وعمرو .

قلنا : الجواب عن هذا من وجهين ، أحدهما : أن نمنع أن يكون التعين لكل واحد منهما ›..‹[2] بما عدم لا بهذه الجواهر النافية . قوله : بأنه إذا صار زيد وعمرو تراباً كسائر تراب الأرض لم يبق تعينه في نفسه أم عندنا ؟ (ع و م)[3] ولم لا يجوز أن يكون متعينا ويعلمه عالم الغيب الذي لا يحتاج إلى استعمال طريق العلم ، وإنما نحن فنحتاج إلى طريقه ، فإذا فقدناه لم نقدر على معرفته بعينه ، وهذه هى الأجزاء الأصلية النافية[4] من أول تكونه إلى آخر موته . وهذا هو الجواب لأبي هاشم فيما ذهب إليه . والثاني : أن نقول : بأن التفرق وزوال الصفات إنما وقع في التواصل بين الأجزاء ، ولكن لم قلتم بأنه وقع في الأجزاء [...][5] الأصلية ، ونحن في تمشية هذه الطريقة لانحتاج / إلى تصحيح جميع الطرق بل يكفينا أن تصح واحدة منها ، وأنه يحصل الغرض من تصحيح ماجاءت به الأنبياء من الحشر والنشر والجزاء . ١٦٨

قوله : بأن الإنسان قد يأكل[6] إنسانا فيصير أحدهما جزءاً للآخر . قلنا : أما ماذهب إليه أبو هاشم فالواجب على الحكيم أن يحفظ أجزاء كل واحد منهما الأصلية حتى لايصير جزء من أجزاء هذه الأصلية جزءاً من أجزاء الآخر الأصلية .

وأما على القولين فلا يرد هذا السؤال ، وهو الجواب عن قوله بأنه إما أن يعيد جميع أجزائه التي حصلت له من أول عمره .

---

(١) كذا في النص .

(٢) توجد «لا» النافية مشطوبة وهو الصواب .

(٣) انظر المقدمة .

(٤) المقطع الأخير «فيه» مستدركة بالهامش ولعل الكلمة «الباقية» «وليس» النافية

(٥) عبارة مكررة وملغاة في النص : ولكن لم قلتم بأنه وقع في الأجزاء ..... » .

(٦) كلمة غير واضحة . والقراءة المثبتة تتوافق مع السياق .

وأما قوله بأنه لو صح أن يعيد بعض المعدومات صح أن يعيد الزمان دون الأول فيكون معاداً[١] مبتدءاً . قلنا : نحن لم نقل بالإعدام فلا يلزمنا ذلك ، وأما لو ألزمه على عدم الصفات فالجواب عنه قائم من الوجهين كيف وأن الشيء مبتدءاً ليس يكفي في ذلك كونه موجوداً في هذا الزمان بل من شرطه ألا يكون مسبوقاً بوجود قبل ذلك أصلا وأنه فائت هاهنا فلا يكون مبتدءاً .

قوله : لو أعاد هذا وخلق مثله إبتداءً وأنه لايتميز عن مثله . قلنا : مايعنون بذلك ؟ يعنون به عدم التميز في نفسه أم عدم التميز في حقنا ؟ إن عنيتم الأخير فلمَ قلتم أن ذلك لايجوز ؟ وإن عنيتم الأول فلا نسلم أنه يكون متميزاً في نفسه خصوصاً على قول من لم يقل بالإعدام ، وأن جواهر كل إنسان متميزة . وإنه وإن بطل جميع ماكان لها من الصفات والفصول >[٢]< لم يبطل عنها انفصال كل واحد منهما عن الآخر بتكوينها في جهاتها . ولهذا قلتم أنتم بأن عوده بعينه محال ، وعود مثله غير محال ، وأعتقدتم وجوب اتصافه بامتناع العودة ووجوب اتصاف مثله بصحة العود . وإذا جوزتم مع تماثلهما[٣] اختلافهما في هذا الحكم فلمَ لايجوز أن يختص أحدهما بكونه معاداً دون الآخر . ولئن قلتم أنا لانحكم عليه بحكم أصلاً ، لا بالامتناع ولا بالصحة ، فنقول : والإشكال بعد قائم فإنكم تخصونه بامتناع الحكم عليه / وإذا جاز اختصاصه بعينه دون مثله بامتناع الحكم عليه فلم لايجوز اختصاصه بعينه بكونه[٤] معاداً دون مثله ؟

١٦٨ ب

قوله : الدورات الماضية غير متناهية قلنا : لا نسلم ، وقد مر ابطال ذلك في مسألة الحدوث .

ثم ولئن سلمنا لكم ذلك فلم لا يجوز أن نعيد بعضها بالقادر المختار ؟

قوله : موضع الإعادة[٥] إما هذا العالم أو عالم آخر . قلنا : ولمَ لا يجوز أن يكون

---

(١) في النص : «معاد» .
(٢) في الأصل «إما» وأفضل حذفها ليستقيم السياق .
(٣) في النص : «تماثلها» .
(٤) في النص : «كونه» .
(٥) في النص : «الإعداه» .

عالماً آخر ؟ فالقادر على مالاينتهي قادر على[1] ذلك .

قوله : القوة الجسمانية لاتقوي على أفعال غير متناهية . قلنا : هذا منقوض بالنفوس الفلكيـة مع كونها فاعلة لتحريكات غير متناهية ، كيف وأن القادر الذي يقدر على الإنتفاء يقدر على المنفية .

قوله : بأن الإنسان مركب من العناصر الأربعة التي يحصل منها منفعل[2] وانفعال حتى يؤدي[3] ذلك إلى الموت .

قلنا : لا نسلم أن >...<[4] تأثير الحرارة في الرطوبة لابد وأن يتأدى إلى الموت >....<[5] لاحتمال أن يقال أن القوة العادمة تورد من الرطوبات مايقوم مقام مايتحلل إذا القادر يريد ذلك .

لا يقال : أن القوة العادمة إنما تقوى على إبراد البدن عند قوة الحرارة . ثم إن قوة الحرارة تؤدي[6] إلى قلة الرطوبة ، وقلة الرطوبة تؤدي[7] إلى قلة الحرارة لأن الرطوبة الغريزية عند الحرارة الغريزية . واذا قلت الرطوبة مثل عند الحرارة ، ويلزم من قلتها[8] عند الحرارة قلة >...<[9] الحرارة ويلزم من قلة الحرارة ضعف العادمة[10] وكثرة الرطوبات الغريزية . ولا يزال يستمر هذا النقصان والضعف واردان للرطوبات الغريزية[11] إلى أن ينتهي إلى الموت .

---

(١) في النص : «الإعداء» .

(٢) مصححة في الهامش .

(٣) غير واضحة ويمكن قراءتها «فعل» .

(٤) في النص : «مادي» وقد تقرأ «يتأدى» .

(٥) شطبت جملة كاملة في النص لتكرارها

(٦) في النص : «تنادى» .

(٧) في النص : «تنادى» .

(٨) في الأصل : «قلته» .

(٩) توجد كلمة «عند» مشطوبة .

(١٠) كلمة غير واضحة ، ومكررة في عدة مواضع تالية ، والقراءة المثبتة هي أفضل القراءات الممكنة تناسباً مع السياق . أما رسمها في الأصل فهو «العادية» .

(١١) في النص : «الغريزة» .

لأنا نقول : ماذكرتموه يقتضي أن يتوقف ضعف العادمة[١] على إيراد المثل على ضعف الحرارة ، وضعف الحرارة يتوقف على ألا يحصل من الرطوبات مايساوي التحلل منها ، وعدم حصول مثل تحلل[٢] يتوقف على ضعف العادمة[٣] فيلزم توقف الشيء على نفسه أو على ماهو متوقف عليه فإنه باطل ، كيف وأن القادر يفعل مايشاء ويختار / مايريد . ١٦٩

قوله : بأن تميز جواهر كل إنسان يستدعى علماً[٤] بالجهات قلنا : وقد بينا أنه تعالى عالم بجميع المعلومات .

قوله : بأن المعاد على ماجاءت به الأنبياء غير معقول . قلنا : لانسلم . قوله : بأنهم أخبروا عن انخراق السماوات ، وانتثار الكواكب وذلك يستدعي حركة مستقيمة .

قلنا : وقد بينا صحة ذلك والله تعالى كما قدر على إنشائها قدر على خرقها وتفريقها .

قوله : بأن كون الجنة فوق السماوات والنار تحت الأرض يقدح في كروية[٥] العالم . قلنا : إذا أمكننا أن نغير كروية[٦] الأرض . فنجعل بعضاً منها مستوياً فلمَ لا يجوز أن يقدر الله تعالى على ذلك ؟

قوله : بأن حصول الناس فوق السماوات يقتضي حصول الأجسام الكائنة الفاسدة في حيز الإبداعات . قلنا : وأي استحالة في ذلك خصوصاً في حق قادر الذات ؟

قوله : بأن بقاء الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول : قلنا : لا نسلم ، وبيان إمكانية من وجهين ، أحدهما : أن يصلب[٧] تأليف أجزاء البدن فلا يحترق احتراقاً يتفرق . والثاني : أن يحترق ويتفرق شيئاً فشيئاً ويؤلفها شيئاً فشيئاً . كما قال (تعالى) «كلما

---

(١) غير واضحة والمثبت قد يتناسب السياق .

(٢) مضافة بالهامش .

(٣) انظر رقم (١) ، ويمكن أن تقرأ «العادية»

(٤) في النص : «علم» .

(٥) في النص «كرية»

(٦) في النص : «كرية»

(٧) كذا في الأصل .

نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها »[1] . حكى عن أبى إسحاق الإسفرائيني[2] أن واحداً من منكري الحشر أورد عليه هذا الشك فأجابه أن حل ذلك موجود فيما بيننا ، وذلك بأن الأطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتنهري فيها بحيث لا يحصل مثل ‹هذا›[3] الإنطباخ إذا طبخ في القدر ، والطبخ إنما يكون بالحرارة ، فدل ذلك على أن حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التى تغلي فإذا جاز أن تكون حرارة المعدة إلى هذه الغاية في القوة ولا تكون مؤلمة فلأن يجوز بقاء الحياة معها أولى . وأيضاً فجالينوس حكي أنه شق بطن حيوان مغافصة[4] وأدخل اليد فيه وجعل إصبعه في قلبه فما قدر على إمساك الإصبع فيه من شدة حرارة القلب . وأيضا فالنعامة تبلع الحديد[5] المحمي والسمند[6] يعيش في النار . وقد تتولد الدودة العظيمة في مواضع الثلوج فدل / ذلك على أن الحر[7] والبرد لا يتنافيان[8] في الحياة . ١٦٩ ب

قوله : ورد في كلام الأنبياء أنه تعالى يمد[9] في أبدان المعذبين ، وذلك ظلم . فلما سبق الجواب في الوجوه الثلاثة التي بدأ بها قوله خلو البدن عن الأعراض والأمراض محال . قلنا : لم قلتم أنه لا يجوز أن يكون كلما حدث سبب عرضاً ومرض ، فإن الله تعالى يزمل[10] ذلك السبب[11] ، أو يفعل تعالى فيه ما يمنع حدوث ذلك السبب فإن كثيراً[12] من الأطباء ادعوا إمكان ذلك من أنفسهم في الدنيا ، فكيف لا يمكن ذلك للقادر للذات في العقبى[13] .

---

(١) النساء (٤) ، آية ٥٦ .
(٢) هو : اسحق بن زيبى عمران النيسابوري . فقيه ومحدث شافعى (ت ٢٨٣ هـ / ٨٩٧ م)
(٣) أضيفت ليستقيم السياق .
(٤) أى مفاجأة .
(٥) مضافة بالهامش .
(٦) هكذا في الأصل .
(٧) كذا في الأصل «البحر»
(٨) في النص : «لا يتنافيا»
(٩) غير واضحة .
(١٠) وردت قبل ذلك برسم «يحطم» أو «يعظم» والمثبت هنا هو الصواب
(١١) غير واضحة .
(١٢) في النص : «كثير»
(١٣) غير واضحة .

وأما السؤال الأخير فهو لازم للجميع ، وأن معرفة جواز ظهور المعجزات وعدم جوازه موقوف على الدليل ، فقيل الاستدلال تكون أمثال هذه الخوارق مجوزة عندكم فما أجبتم به عنه ، وهو جوابنا هاهنا . والله المستعان وعليه التكلان .

تم والحمد لله رب العالمين . وافق الفراغ من نسخة[1] في مجالس آخرها يوم التاسع عشر من شهر رمضان في سنة خمس وسبعين وستمائة .

كتبه العبد الراجي رحمة ربه وغفرانه محمد بن حمزة بن مطهر[2] غفر الله له ولوالديه [...][3]

وصلى (الله)[4] على سيدنا محمد وآله وسلم .

وصلى الله على محمد وآله وصحبه[5] الحمد لله رب العالمين

بلغ مقابلته[6] بالأصل المنقول منه في مجالس كثيرة [...][7] آخرها ثالث عشر جمادي الأخرى من سنة تسع وسبعون وستمائة وكتبه أحمد بن محمد بن مطهر .

---

(١) غير واضحة والقراءة المثبتة ممكنة وتتعلق باسم ورد على الجانب الأيمن أسفل الصفحة الأخيرة وهو على ما يبدو اسم ابن الناسخ والذي قابل هذه النسخة من الأصل الذي نقلت عنه ، الأسم المثبت هو أحمد بن محمد بن مظهر كما ورد في المرجع المذكور

(٢) كلمة أو كلمتان غير واضحتان .

(٣) كلمة غير واضحة

(٤) ساقطة من النص واضيفت ليستقيم السياق .

(٥) ثلاث كلمات غير مقروءة ولعلها علامات حمد الله ، أو اسم علم .

(٦) كذا في الأصل ولعلها «تمت» .

(٧) في الأصل : «أولها» طمسها من قام بالمقابلة


الفهارس

فهـــرس المراجـــــع

اولا : المراجع العربية :

- الأربعين فى أصول الدين : أبو حامد الغزالي ، حيدر أباد ، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م .
- الإستقامة : تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيميه ، تحقيق محمد رشاد سالم ، الرياض ، ١٤٠٢ هـ .
- الأعلام : خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٤ م .
- أعيان الشيعة : محسن العاملي ، دمشق ، ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م .
- إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي : على عبد الفتاح المغربى ، مصر ، ١٤٠٥ هـ .
- الأنساب : السمعانى (أبو سعد عبد الكريم بن محمد) ، تحقيق مارغيليوث ، لندن ، ١٩١٢ م .
- إيثار الحق على الخلق ، محمد بن إبراهيم المرتضى إبن الوزير ، طبعتي : مصر ١٣١٨ هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- البحر المورود فى المواثيق والعهود : عبد الوهاب أحمد الشعرانى ، مخطوط بالمكتبة المركزية لجامعة الامام محمد بن سعود بالرياض ، رقم ١١٤٤
- البرهان القاطع فى اثبات الصانع : محمد بن ابراهيم المرتضى إبن الوزير ، مصر ١٣٤٩ هـ .
- تاج التراجم فى طبقات الحنفية : أبو الفدا زين العابدين بن قاسم بن قطلوبغا ، تحقيق محمد خير رمضان يوسف ، الرياض ، ١٤١٢ م .
- تأسيس النظر : أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسى الحنفي ، المطبعة الأدبية ، مصر .
- تاريخ اليمن السياسي ، حسن سليمان محمود ، بغداد ، ١٩٦٩ م .

- تراجم الرجال المذكورة فى شرح الأزهار : الجنداري ، مصر ١٣٣٢ هـ .
- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : محمد بن ابراهيم المرتضى إبن الوزير ، الجمعية العلمية الأزهرية ، مصر ١٣٤٩ هـ .
- تفسير القرآن العظيم : أبو الفدا اسماعيل بن كثير ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- تلخيص المحصل : نصير الدين الطوسي ، طهران ، ١٣٥٩ هـ .
- الجوهرة النيرة : (شرح مختصر القدورى) أبو بكر بن على بن محمود الحداد اليمنى ، المطبعة الخيرية ، مصر ١٣٢٢ .
- الخراج : أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الأنصاري ، المطبعة الأميرية ببولاق ، ١٣٠٢ هـ .
- درء التعارض بن العقل والنقل : تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيميه ، تحقيق محمد رشاد سالم ، الرياض ، ١٣٩٨ هـ .
- ديوان الأصول (فى التوحيد) : أبو رشيد سعيد النيسابورى ، تحقيق (المرحوم) عبد الهادى أبو ريده ، دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة : أغا بزرك الطهراني ، طهران ، ١٣٥٥ هـ .
- رسائل فلسفية : أبو بكر الرازي ، تحقيق باول كراوس ، القاهرة ، ١٩٣٩ م .
- رسالة فى العلم المطلق ، كمال الدين على بن سعيد البحراني ، مخطوط بمكتبة ليدن ، هولندا ، رمزها (Or. 1048. Mikr. 1621) .
- الروض الباسم فى الذب عن سنة أبي القاسم : إبن الوزير محمد بن ابراهيم المرتضى ، إدارة الطباعة المنبرية ، القاهرة ، د . ت .
- سير اعلام النبلاء ، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ، جامعة الامام بالرياض ، ١٤٠٥ هـ .
- شرح الأحوال الخمسة للقاضى عبد الجبار - تحقيق عبد الكريم عثمان - القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م .

- شرح عيون المسائل : الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي ، مصور بدار الكتب المصرية ، ب ٢٧٦٢٣
- شرح نهج البلاغة : كمال الدين مثيم بن مثيم البحرانى ، فاس ، ١٢٣٤ ، (طبعة حجر) .
- شرح نهج البلاغة : إبن أبي الحديد ، قاسم بن هبة الدين محمد بن الحسين ، تحقيق حسن تميم ، بيروت ، ١٩٦٨
- طبقات الشافعية : لتاج الدين السبكي ، القاهرة ، ١٣٢٤ هـ / ١٩٠١ م .
- طبقات المعتزلة لابن المرتضى ، أحمد بن يحيى ، تحقيق . س فيلتزر . بيروت . ١٩٦١ م .
- العلم الشامخ فى تفضيل العلماء على المشايخ : صالح المقبلي اليمني ، القاهرة ، ١٩١٢ م .
- غاية الأماني فى أخبار القطر اليماني ، يحيى بن الحسين بن القاسم ، تحقيق سعيد عبد القاح عاشور ، القاهرة ، ١٩٦٨
- الفائق فى أصول الدين : ركن الدين محمود بن عبد الله الملاحمي الخوارزمي ، مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء ، علم كلام رقم ٥٣ .
- فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة : القاضي عبد الجبار الهمذاني الأسدابادي ، تحقيق فؤاد سيد ، تونس ، ١٩٧٤ م .
- فهرس المكتبة الأزهرية بالقاهرة .
- فهرس مكتبة البلدية بالأسكندرية .
- فهرس دار الكتب المصرية بالقاهرة .
- فهرس المكتبة المركزية لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .
- قواعد المرام فى علم الكلام : كمال الدين مثيم بن مثيم البحراني ، تحقيق أحمد الحسيني ، قم ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م .
- الكشاف عن حقائق التنزيل : محمود بن عمر الزمخشري ، دار الكتاب العربى بيروت ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : حاجي خليفة ، دار العلوم الحديثة ، بيروت ، د . ت .
- الكنى والألقاب : عباس القمى ، نجف ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٦٩ م .
- المجتبى ، تقي الدين مختار بن محمود العجالي المعتزلي (ضمن كتابي ترجيح أساليب القرآن ، وإيثار الحق على الخلق لإبن الوزير) .
- المجتبي : (شرح لمختصر القدوري) : لجم الدين أبو الرجا مختار بن مخمود الزاهدي الغزميني الحنفي ، مخطوط موجود فى مكتبة البلدية بالأسكندرية ، ن ١١٩٧ ب ، دار الكتب المصرية ، ٢٣٥٢١ ب ، المكتبة الأزهرية بالقاهرة [٣٨٧] ٧٥٨٩ ، المكتبة المركزية بجامعة الإمام بالرياض ، رقم ٦١٣٩
- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق : مجلد ٥٧ ، جـ ٣ ، اغسطس ١٩٨٢ / شوال ١٤٠٣ هـ .
- مجلة الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة المنيا ـ مجلد ١٤ ، جـ ٢ ، ١٩٩٤ م .
- محصل افكار المتقدمين والمتأخرين : الفخر الرازى ، القاهرة ، ١٣٢٣ / ١٩٠٥ م .
- المحيط بالتكليف ، القاضي عبد الجبار الهمذاني ، جمع الحسن بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، القاهرة ، د . ت .
- مختصر القدورى : أحمد بن محمد بن أحمد البغدادي الحنفي الشهير بالقدوري ، (أنظر الجوهرة النيرة لأبى بكر الخوارزمي) .
- المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين : أبو رشيد سعيد النيسابوري ، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد ، بيروت ، ١٩٧٩ م .
- المعتمد فى أصول الدين : ركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي الخوارزمي ، تحقيق و . ف . ماديلونج ، ميك ديمرموت ، لندن ، ١٩٩١ م .
- المعتمد فى أصول الفقه : أبو الحسين البصري ، تحقيق محمد حميدو الله ، دمشق ، ١٩٦٤ م .

- معجم البلدان : ياقوت الحموى ، بيروت ، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م .
- معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة ، دار احياء التراث ، دمشق ، ١٣٧٦ / ١٩٥٧ م .
- المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، تحقيق إبراهيم مدكور وآخرين (١٤ جزءاً) ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٦٠ م- ١٣٧٥ هـ / ١٩٦٥ م .
- مفهوم السببية عند الغزالي ، أبو يعرب المرزوقي ، تونس . د . ت .
- منهاج السنة النبوية فى الرد على الشيعة والقدرية : تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم ، بيروت ، ١٩٦٢ م .
- هدية العارفين : اسماعيل باشا البغدادي ، دار العلوم الحديثة ، بيروت ، ١٩٨١ م .
- اليمن عبر التاريخ ، أحمد حسين شرف الدين ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

ثانيا : المراجع الأجنبية :

- Bulletin of the School of Orient and African Studies (BSOAS), London, Voll XL VIII, Part 1, 1985.
- Cudicus Manuscripti, Leiden, Univ. Bilbliothek.
- Geschichte der arab. Literatur (GAL), C. Brockelmann. Leiden, 1937#1949.
- Geschichte des arab. Schrifttum (GAS), F. Sezgin, Leiden - 1967.
- Die Philosophie des Abú Raschíds, M. Horten, Bonn - 1912.
- Das P roblem der transz. Sinnl. Wahrnehmung, E. Elshahed, Berlin, 1983.
- Theology of al - Allàma al-Hillí, S. Schmidtke, Berlin - 1991.
- Zeitschrift für Deutsch - Morgenländische Gesellschaft (ZDMG), Bd 134, Heft 2, 1984.

فهرس الاعلام

(أ)

- الآملى ، المؤيد بالله أبو الحسن (٤١١هـ/١٠٢١م) : (٥١) ؛ (٥٤) .
- الإخشيد ، أبو بكر : (٣٢٦ هـ) : ١١٨ ب ؛ ١١٩ ؛ ١٣٤ ؛ ١٣٧ ب ؛ ١٤٣ ب ؛ ١٤٦ .
- أرسطو : (٤٥) .
- الأسترابادى ؛ إبن أبى القاسم (٦٨٣ هـ) : (٢١) ، (٢٢) ، ١٠٧
- الأسدابادي ، (أنظر قاضي القضاة)
- الاسفرائينى ؛ إسحق بن أبى عمران النيسابوري (٢٨٣ هـ/٨٩٧ م) : ١٦٩
- الأشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل (٣٢٤ هـ / ٩٣٦ م) : (٥٠) ؛ ٢٦ ؛ ١٠٢ ب ؛ ١٠٩ ب ؛ ١١٦ ب ؛ ١١٧ ب ؛ ١٢٠
- الأصفهاني ، الراغب ، أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢ هـ/١١٠٨ م) : (٢٢) ، ١٦٥.
- أنس خالد ، (١٢) .
- الإيجي ؛ عضد الدين القاضى عبد الرحمن بن أحمد (٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م) : (٥٤)
- ابن أبي الحديد ، قاسم بن هبه الله الحديد (٦٥٦ هـ / ١٢٢٧ م) : (٥٢) ،
- ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م) : (٦) ، (٥٣) ، (٥٤) ، (٥٥)
- ابن الحكم ، هشام : (٢٧٩ هـ/٨١٥ م) : ١٢٥ ب ، ١٢٧ ب ، ١٢٩ ب ، ١٣١ ، ١٣١ ب ، ١٣٢
- ابن حنبل ، الامام أحمد بن محمد (٢٤١ هـ/٨٦٠ م) : (٥١) .

- ابن سينا ، الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله (٤٣٨ هـ / ١٠٣٧ م) : ٩٥ ب .
- ابن عمر ، هشام الفوطى (٢١٨ هـ/٨٣٣ م) : (٢٨) ، (٤٩) ؛ ٥٣ ب .
- ابن عياش ، إسحق (القرن ٤ هـ/١٠ م) : (٢٩) ؛ ٥٣ ، ٥٤ ب .
- ابن القاسم ، يحيى بن الحسين (١٠٣٥ هـ/١٦٦٩ م) : (انظر فهرس من المراجع)
- ابن قطلوبغا ، قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله المصري : (٨٧٩ هـ / ١٤٧٤ م) : (٢٤)
- ابن كلاب ، عبد الله بن سعيد القطان (٢٤٠ هـ/٨٥٩ م) : (٥٠)
- ابن متوية ، الحسن بن على : (٤٤٦ هـ/١٠٧٦ م) : (١٩) ، (٢٩) ، (٥٥) ؛ ٥٤
- ابن مطهر أحمد بن أحمد (بعد ٦٧٩ هـ/ ١٢٥٠ م) : (٤) . (٥) .
- ابن مطهر ؛ أحمد بن محمد (بعد ٦٧٩ هـ/ ١٢٥٠ م) : (٣) ، (٤) ، (٧) .
- ابن المطهر ، العلامة الحلي حسن بن يوسف (٧٢٦ هـ/٣٢٦ م) : (٤) ، (٧) ، (٥٥) .
- ابن مطهر ؛ محمد بن حمزة (؟) (بعد ٦٧٥ هـ/١٢٤٦ م) : (٣) ، (٤) .
- ابن الملاحمي ، ركن الدين محمود بن عبد الله ، (٥٣٦ هـ/١١٤٢ م): (٧) ، (٨) ، (١١) ، (١٢) ، (١٣) ، (١٩) ، (٢١) ، (٢٢) ، (٢٨) ، (٤٥) ، (٤٩) ، (٥٢) ، (٥٤) ، (٥٥) ، (٥٦) ، ١ ب ، ٢٣ ب ، ٥٣ ب .
- ابن الهيثم ، عبد الله بن يحيى (٥٥١ هـ/١١٥٦ م) : ١٦٥
- ابن الوزير ، محمد بن ابراهيم بن المرتضى الزيدى اليمنى (٨٤٠ هـ/١٤٣٦ م) : (١٤) ، (١٥) ، (١٦) ، (٢٣) ، (٢٦) ، (٢٧) ، (٢٨) ، (٣٠) ، (٤١) ، (٤٢) ، (٤٤) ، (٥١) ، (٥٢) ، (٥٥) .
- أبو ريدة ؛ عبد الهادي (١٩٨٧ م) : (٨) .

- أبو شبيب ، أبو بكر محمد بن شبيب (النصف الأول من القرن الثالث الهجرى) : ١٤٦ .

(ب)

- الباقلاني ، محمد بن الطيب محمد بن القاسم البصرى (٤٠٣ هـ/١٠١٣ م) : (٢٨) ، (٤٩) ؛ ٥٣ ب ؛ ١٤٥ ب ؛ ١٤٦
- البحرلني ، أحمد بن على كمال الدين (قبل ٦٧٢ هـ/١٢٤٣ م) : (١٧) ، (٥٥) .
- البحراني ، على بن سليمان كمال الدين (بعد ٦٧٢ هـ/١٢٤٣ م) : (١٨) .
- البحراني ، ميثم بن ميثم (٦٩٩ هـ/ ١٢٧٠ م) : (١٤) ، (١٧) ، (١٨) ، (٤٩) ، (٤٨) ، (٥٥) .
- البرذعي ، (هشام) محمد بن عبد الله أبو بكر (بعد ٣٤٠ هـ/٩٥١ م) : (٢٨) ، (٤٩) ؛ ٥٣ ب .
- بروكلمان ، كارل (١٩٥٦ م) : (١٠) ، (١٢) .
- البستي ، أبو القاسم اسماعيل بن على بن أحمد الزيدي (٤٢٠ هـ/ ١٠٣٠ م): (٥١)
- البسطامي ، أبو يزيد (٤٢٠ هـ/١٠٣٠ م) : (٥٥) .
- البصري ، أبو الحسين محمد بن على بن الطيب المعتزلى (٤٣٦ هـ/١٠٤٤ م) : (٧)، (٨)، (١١)، (١٦) ، (١٧) ، (١٩) ، (٢٠) ، (٢٨) ، (٢٩) ، (٣١)، (٤٠) ، (٤٥) ، (٤٧) ، (٤٩) ، (٥١) ، (٥٤) ؛ ١ ب ؛ ١٥ ؛ ٢٨ ؛ ٤٥ ؛ ٤٧ ؛ ٥١ ب؛ ٦٠ ؛ ٦٤ ب ؛ ٧٤ ب ؛ ٨٢ ؛ ٨٩ ؛ ٩٩ ب ؛ ١٠٢ ب ؛ ١٠٣ ب ؛ ١٠٦ ؛ ١٠٩ ؛ ١١٢ ؛ ١١٣ ؛ ١٢٥ ، ١٢٥ ب ؛ ١٢٧ ب ؛ ١٣١ ب ؛ ١٣٤ ب ؛ ١٣٥ ب ؛ ١٣٧ .
- البصري ، أبو عبد الله الحسين بن عبد الله (٣٦٧ هـ/٩٧٨ م) : ٥٤ ب ؛ ٥٥ ؛ ٨٤ ب .
- البغدادي ، إسماعيل باشا (١٣٣٩ هـ/ ١٩٢٠ م) : (١٤)، (٢١)، (٢٢)، (٢٥) .

- البيهقى ، على بن أبي القاسم زيد (٥٦٥ هـ/١١٧١ م) : (٢٢) .

(ج)

- الجاحظ ، عمرو بن بحر (٢٥٥ هـ/٨٦٩ م) : (١١) ؛ ١٠٢ ، ١٤٥
- جالينوس : الطبيب اليونانى (٢٠١ م) : ١٦٩
- الجبائي ، أبو هاشم ، عبد السلام بن محمد (٣٢١ هـ/٩٣٣ م) : (١١) ، (٢٩) ، (٣٠) ، (٣١) ، (٤٣) ، (٤٦) ، (٥٤) ؛ ٢ ؛ ٢٣ ب ؛ ٣٠ ؛ ٣٢ ؛ ٤٧ ؛ ٦٢ ؛ ٧٤ ؛ ٧٨ ب ؛ ٧٩ ب ؛ ٨٢ ب ؛ ٨٤ ب ؛ ٨٩ ؛ ٩٣ ؛ ١٠٢ ب ، ١٠٣ ؛ ١١٩ ب ؛ ١٢٥ ؛ ١٢٧ ؛ ١٣٠ ب ؛ ١٣١ ؛ ١٣٤ ب ؛ ١٤٥ ب
- الجبائي ، أبو علي محمد بن عبد الوهاب (٣٠٤ هـ/٩١٥ م) : (١١)، (٢٩)؛ ٥٤ ، ٧٤ ب ، ٩٣ ، ١٠٢ ب ، ١١٨ ب ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ب ، ١٤٥ ب .
- الجشمي ، الحاكم أبو السعد المحسن بن كرامة (٤٩٤ هـ/١١٠٣ م) : (٥١) .
الجندارى ، صاحب تراجم الرجال : (١١) ، (١٣) ، (١٤) .
الجنيد ، أبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادى (٢٠٧ هـ/٨٢٧ م) : ١٣٧ ب .
الجوينى ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين) (٤٧٨ هـ/١٠٨٨ م) : (٥٠) ، (٥٤) ؛ ١٤٥ ب .

(ح)

- حاجي خليفة ، كاتب جلبى مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (١٠٦٧ هـ/١٦٥٧ م): (٥) ، (٢٤) .
الحداد اليمني ، أبو بكر بن على سيد محمد (٨٠٠ هـ/١٣٩٨ م) (٢٤) .
- الحسينى ، أحمد : (١٦) .
- الحكمي ، أبو الحسن على بن قاسم (٦٤٠ هـ/١٢٣٦ م) : (٢٠) ، ١٦٥

الحمصي ، الرازي سديد الدين محمود بن علي بن الحسن (بعد ٦٠٠ هـ/١١٩٨ م) : (٥٤)

(خ)

الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد (٢٩٠ هـ/ ٩١٠ م) : (٢٩) ؛ ٥٤ ، ٥٤ ب ، ١٤٦

(د)

دايبر ، هانس : (٣) .

الدبوسي ، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى (٤٣٠ هـ/ ١٠٤٠ م) : (٢٠) ، (٢١) ؛ ١٦٥

(ذ)

- الذهبي ، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (٧٤٨ هـ/ ١٣٧٤ م) : (١٤) ، (٥٢)

(ر)

- الرازي أبو بكر محمد بن زكريا (٣١١ هـ/٩٢٣ م) : (٢٠) ؛ ١٣ ب .
- الرازي ، فخر الدين محمد بن الحسن (٦٠٦ هـ/ ١٢١٠ م) : (٢٠) ، (٥٢) .
- الرازي ، فضل ابن العربي (؟) : (٤) .

(ز)

- الزاهدي الغزميني ، أبو الرجا نجم الدين مختار بن محمود (٦٥٨ هـ/ ١٢٦٠ م) : (١٣) ، (١٤) ، (١٥) ، (١٦) ، (١٨) ، (١٩) ، (٢١) ، (٢٢) ، (٢٣) ، (٢٤) ، (٢٥) ، (٢٦) ، (٤٢) ، (٤٣) ، (٤٠) .
- الزركلي ، خير الدين : (١٤) ، (٢٤) .
- الزمخشري ، محمود بن عمر (٥٣٨ هـ/١١٤٣ م) : (٣) ، (٢٤) ، (٥٢) .

- زيادة ، معن : (٤٢) .

(س)

- سارية بن زنيم بن عبد الله بن جابر الكناني القائد المسلم المعروف فى خلافة عمر بن الخطاب (نحو ٣٠ هـ/ ٦٥٠ م) : (٤٩) ؛ ١٤٤ ب .
- السامرائي ، قاسم : (٤) .
- السبكى ، تاج الدين عبد الوهاب بن على بن عبد الكافي الشافعى (٧٧١هـ/ ١٣٧٠ م) : (٤٨) .
- سزكين ، فؤاد : (١٠) .
السلمي ، معمر بن عباد المعزلي ، (٢١٥ هـ/ ٨٣٠ م) : (٢١) ؛ ١٦٥
- السمعاني ، أبو سعد عبد الكريم بن محمد ، (٥٦٢ هـ/١١٦٦ م) : (٤٤) .
- سيد ، رضوان : (٤٢) .
- سيد ، فؤاد (أنظر فهرس المراجع) .

(ش)

- الشاذلي الحنفي ، محمد بن يوسف (؟) : (٤) ، (٥) .
- الشافعي ، حسن محمود عبد اللطيف : (٦) ، (٥٨)
الشحام ، أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق (٢٣٠ هـ/ ٨٤٥ م) : (٢٨) ، (٢٩) ؛ ٥٤ .
- الشراحيلي ، على بن قاسم : (٢١) .
- الشعراني ، عبد الوهاب بن أحمد (٩٧٣ هـ/١٥٦٦ م) : (١٣) .
- شعيب ، نبى الله عليه وعلى نبينا السلام : ١٣٨
- شميدتكه ، سابينه : (٢٤) .
- الشيباني ، محمد بن الحسن بن فرقد (١٨٧ هـ/٨٠٣ م) : ١٥٩ ب .
- الشيرازي ، أبو اسحق : (٢٠) .

(ص)

- صالح ، محمد : (١٨) ، (١٩) .

- الصفدي ، عبد الله بن محمد اليماني : (٢٥) .

(ط)

- طاش كبرى زادة ، أحمد بن مصطفى بن خليل الرومي (٩٦٨ هـ/١٥٦١ م) : (٢٥)

- الطهراني ، أغا بزرك محمد محسن (١٣٤٦ هـ/١٩٢٧ م) : (١٧) .

الطوسي ، نصير الدين محمد بن محمد (٦٧٢ هـ/ ١٢٨٠ م) : (١٧) ، (١٨) . (٥١) ، (٥٤) .

(ع)

- العاملي ، محسن بن عبد الكريم بن على الأمين (١٣٧١ هـ/١٩٥٢ م) : (١٧) ، (١٨)

- عزمى ، عمر السيد : (١٧) .

- العلاف ، أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعتزلي (٢٢٧ هـ/٨٤٢ م) : (١١)، (٢٨)، (٤٩) ، ٥٣ ب ، ١٠٢ ، ١٤٦

- علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) (٤٠ هـ/٦٦١ م) : (٥٠) ؛ ١٤٢ ب .

- عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (١٤ هـ/٦٣٦ م) : (١٢) ، ـ (٥٠) ، ١٤٤ ب .

(غ)

- الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد حجة الإسلام (٥٠٥ هـ/١١١١ م) : (٣٠) ، (٤٧).

(ف)

- الفضيل ، أبو علي الفضيل بن عياض التميمي (١٨٧ هـ/٨٠٥ م) : ١٣٧ ب

- الفقي ، محمد حجي : (٥) .

- فيرنري ، ليفي : (٤) .

(ق)

- قاضي القضاة ، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسدابادي (٤١٥ هـ/١٠٢٥ م) : (٧)، (٨)، (١١) ، (١٩) ، (٢٩) ، (٤٥) ، (٤٧) ، (٥٠) ، (٥١) ، (٥٢) ، (٥٤) ؛ ٢٤ ، ٤٦ ، ٥٤ ، ٨٤ ب ، ٨٧ ب ، ٨٨ ب ، ١٠٢ ب ، ١١٠ ب ، ١١٩ ب ، ١٢٠ ب ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٤٠ .
- القدوري ، أبو الحسين أحمد بن محمد (٤٢٨ هـ/١٠٣٨ م) : (٢٤) ، (٤٣) .
- القمي ، عباس : (انظر فهرس المراجع) .

(ك)

- كحالة ، عمر رضا : (١١) ، (١٤) ، (٢٠) ، (٢٥) .
- كراوس ، باول : (انظر فهرس المراجع) .
- الكعبي ، أبو القاسم البلخي ، (٣٠٩ هـ) .
- الكعبي ، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (٣١٩ هـ/ ٩٣٠ م) : (١١)، (٢٩) ، (٤٤) ، (٤٩) ، ٤٧ ، ٤٨ ب ، ٥١ ، ٥٤ ب .

(ل)

- ليفى ، فيرنرى : (٤) ، (٥) .
- الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد (٣٣٣ هـ/٩٤٤ م) : (٥١) .
- ماديلونج ، و . ف : [(١٢ - ١٧)] ، (٢٧) ، (٤٢) ، (٥٥) .
- مدكور ، إبراهيم : (٤٢)
- مسيلمة الكذاب : ١٤٣ .
- المقبلي ، الشيخ صالح بن المهدى (١١٠٨ هـ/١٦٩٦ م) : (انظر فهرس المراجع) .
- ميك ديرموت : (٤٢)

(ن)

- النجار ، أبو حامد الحسين بن محمد (٢٣٠ هـ/٨٤٥ م) : ١٠٣

- النجـراني ، تقي الدين مـختـار بن مـحـمـود العـجـالى المعتـزلي (لعله ٦٥٨ هـ / ١٢٦٦م) : (٣) (٤) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ، (١٠) ، (١٢) ، (١٤) ، (١٦) ، [(١٩) - (٢٣)] ، [(٢٦ - ٣٠)] ، (٤١) ، [(٤٣ - ٤٩)] ، (٥١) ،(٥٣) ، (٥٧) .

النجراني ، عطية بن محمد (٦٦٥ هـ/١٢٦٧ م) : (١٠) ، (١١) .

النظام ، ابراهيم بن سيار المعتزلي (٢٣٥ هـ/ ٨٥٠ م) : (١١) .

- نويبور ، إيكهارد : (١٦) .

النيسابوري ، أبو رشيد سعيد بن محمد (٤٦٠ هـ/ ١٠٦٠ م) : (٧) ، (٨) ، (١١) ، (١٩) ، (٢٩) ، (٤٥) .

(هـ)

- هورتن ، ماكس : (٣) .

(ى)

- الباقي ، عبد الكريم : (١٢) .

- ياسين بن الحاج على محمود : (١٣) .

- يوسف ، محمد خير رمضان : (٢٢) .

فهرس المصطلحات

(أ)

- الآلات : ٣٧ ، ٣٧ ب
- الآلام : (٤١) ؛ ٩١ ، ١٦٢ ب
- ابتداء : ١٦٤
- إثبات النبوة (٤٣) ، ١٣٤ ، ١٣٤ ب ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨ .... ومابعدها .
- الأثر (المؤثر) : (٣٨) ؛ ٢٠ ب ، ٢٢ ب ، ٤٨ ب ، ٥١ ، ٨٥ ، ١٠٤ ، ١٠٥
- أجزاء : ١٦٤
- الإجماع : (٤٠) ، (٣٥) ، (٣٧) ، (٣٩) .
- الإحسان : (٤٠) ؛ ١١٥ ب .
- الأحوال : (٤٣) ، (٥٨) ، (٥٤) ؛ ٦ ب ، ١٧ ، ٣٣ ب ، ٤٧ ب ، ٤٩ ، ٧٤ ، ٧٤ ب ، ١١٨ ب .
- الأخلاط : ٣٩ ، ٩٢ ب ، ٩٣ .
- الإدارك (المدرك) : (٤) ، (٩) ، (٤٦) ، (٤٧) ؛ ٦ ب ، ٥٥ ، ٧٥ ، ٧٥ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٤ ب ، ٩٦ ، ٩٦ ب ، ١٠٠ ، ١٠٠ ب ، ١٠٢
- الإرادة (الإرادات) : (٩) ، (٣٧) ، (٤١) ، (٥١) ؛ ٢٦ ، ٣٥ ، ٣٧ ب ، ٤٥ ب ، ٥٥ ب ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ب ، ٥٩ ب ، ١٠٢ ، ١٠٢ ب ، ١٠٣ ، ١٠٦
- الأزل : ١٢ ب ، ١٣ ، ٢١ ، ٢١ ب ، ٢٣ ، ٢٣ ب ، ٢٦ ب ، ٦٥ - ١٣٤
- الزمان : ١٦٤
- الاستحقاق : ٤٣ ب .
- الاستطاعة : (٥٥) .

- الاستقامة : (٥٣) ؛ ٦٩

- الإسلام : (٤١) ؛ ١ ب ، ١٦٥

- الأشعرية (الاشاعرة) (٢٠) ، (٢٨) ، (٤٧) ، (٤٩) ، (٥٠) ، (٥١) ، (٥٤) ، (٥٥) ؛ ٧٦ ، ١١٧ ، ١١٧ ب .

- الأصلح : ١٠٥ .

- الأصوات : (٤١) ، ٤٥ ب .

- أصول الدين : [(٢٢) - (٢٦)] ، (٤٢) ، (٤٣) ، (٥٤) ؛ ١٣٧ ب .

- أصول الفقة : (٢٣) ، (٢٥) ، (٤٥) ، (٥٩) .

- الأطفال : (٤٣) .

- الاعادة (المعاد) : (٧) ، (٩) ، (١٠) ؛ ١٦١ب ، ١٦٢ب ، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥ب ، ١٦٨ ب .

- الاعتزال : (٧) ، (١٧) ، (١٩) ، (٤٣) ، (٥٢) ، (٥٣) ، (٥٤) ، (٥٩) .

- الاعتقادات (٢٧) ، (٣٠) ، (٤١) ، ٤٥ ب ، ١١١

- الإعتمادات : (٣١) ، (٣٥) ، (٣٦) ، (٣٩) ؛ ٢٩ ب ، ٣٣ ب ، ٤٢ ، ٤٥ ب ، ٥٨ .

- الأغراض : (٧) ، (٢٧) ، (٢٩) ، (٥٢) ، (٥٤) .

- الأعلام : (١٤) ، (٢٤) .

- أعيان الشيعة : (١٧) .

- أفعال القلوب : (٦) ؛ ٤٥ ب .

- الأكوان (الكون) : (٨) ، (٣٠) ، (٣١) ، (٣٤) ، [(٣٦ - ٤٠)] ، (٤١) ، (٤٧) ، (٥٣) ؛ ٢ ب ، ٦ ، ٨ ، ٨ ب ، ١٨ ب ، ٢١ ب ، ٢٢ ب ، ٢٤ ب ، ٣٠ ب ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ١٢٠ .

- الألوان : (٤١) ؛ ٤٥ ب ، ١٠٨ ب ، ١١٩ ب .

- الإمامية : (٥٤) ، (٥٥) .
- أمر : (٣٤) ؛ (٦ ب)، ١٢ ب ، ٢٠ ، ٣٤ ب ، ٥٨ ب ، ٦٦ ب ، ٦٧، ٧٩، ٨٢، ٩٣ ب ، ١٠٠ ب ، ١١١ ، ١١٦ .
- الأنبياء : ١٣٤ ، ١٣٤ ب ، ١٣٧ ، ١٦٣ ، ١٦٧ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ب .
- الانساب : (٤٤) .
- الأنفس والآفاق : (٥٣) ، ١٦٢ ب .
- أنوار البدرين : (١٨) .
- أهل الغدل : ٥٨ ب ، ١١٤ .
- إيثار الحق على الخلق : [(١٤) - (٢٠)] ، (٢٦)، (٢٧)، (٣٠)، (٤٨)، (٥٢)، (٥٥) ، (٥٦) .

(ب)

- البحر المورد : (١٣)
- البدن : ١٦٥ ، ١٦٦ ب ، ١٦٧، ١٦٨
- البرهان القاطع : (١٩) ،
- البرودة : (٤١) ؛ ٤٥ ب ، ١٦٩ ب .
- البصريون : (٣٧) ، (٤٥) ، (٤٦) ، (٤٧) ، (٥٠) ؛ ٩٣ ، ١١٣
- بصير : (٢٩) ، (٣٤) ، (٤٩) ؛ ١١٦ ب .
- البغداديون : (٣٠) ، (٤٥) ، (٤٦) ، (٥٠) ؛ ٩٣ ، ٩٣ .
- البقاء : (٣٤)، (٤٠)، (٤٢)، (٤١) ؛ ٥٧، ١٩ ب، ٢٠، ٤١ ب، ٤٣ ب ، ٤٤ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ب
- البهشمية : (٥) ، (٤٥) ، (٤٦) .
- البياض : (٣٤) ، (٣٦) ، ١١ ، ٥٥ ، ٩٥ ب ، ٩٨ ، ١٠٨ ب .

(ت)

- تاريخ التراث (١٠) .
- التآليف (٤١) ؛ ٤٥ ب ، ٨٥ ب ، ٨٨ ب ، ٩١ .
- التبع : (٣٨) .
- التحسين (التقبيح) : (٤٠) ، (٥١) ، (٥٥) ، ٤٣ ب .
- تحفة المتكلمين : (١٣) .
- تراجم الرجال (التراجم) : (١١) ، (١٤) ، (٢٣) ، (٤٣) .
- ترجيح (أساليب القرآن) : (١٤) ، (١٥) ، (١٦)، (١٨)، (١٩)، (٢٦)، (٢٨)، (٣٠) ، (٥٣) ، (٥٦) ؛ ١٠٥
- التزايد : (٤٠) .
- التشبيه : ١٦٢ ، ١٦٥
- التضايف : ٦١ .
- التناسخ : ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٥ ب .
- التناقض : (٣٢) .
- تهافت : (٥٤) .
- التوحيد (والعدل) : (١٧) ، (٣٥) ، (٤١) ، (٤٢)، (٤٣)، (٥١)؛ ٤٤ ب ، ٤٥
- التوليد (المتولدات) : (٣١) ، (٣٢) ، (٣٨) .

(ث)

- الثبوت : ١٢ ب ، ١٥ ، ٤٩ ب ، ٥٣ ب ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٩٤ ، ١١٩
- الثقيل (الخفيف) : (٣٤) ، (٣٩) ؛ ٣٨ ب ، ٣٩ .
- الثواب (العقاب) : ١٥ ب ، ٦٣ ، ١١٥ ب .

(ج)

- جائز : ٣

- الجامع فى الحيض : (٢٣) ، (٢٥) .
- جامعة : (٣) ، (١٦) .
- الجبر : (٥٠) .
- الجذب (الدفع) : (٣١) ؛ ٢٨ ، ٣٩ ، ١٠٤
- الجزء : ٧ ب ، ١٧ ب ، ٦٢ ب ، ١٦٤ .
- الجسم (الاجسام - الجسيمة) : (٢٠) ، (٢٧) ، (٢٩) ، (٣١) ، (٣٣) ، (٣٦) ، (٣٧)، (٥٤)؛ ٢ ، ٣ ، ٣ ب ، ٦ ، ٨ ب ، ٩ ، ١٢ ب ، ١٣ ، ١٣ ب ، ١٥ ب ، ١٧ ب ، ١٩، ٢٧، ٤١ ، ٤٦ ب ، ٦١، ٦٥، ٧١ ب ، ٨٠، ٨٧ ب، ٩١، ٩٦ ب، ٩٧ ، ١١٩ ب ، ١٦٣ ب ، ١٦٣ ب ، ١٦٦ ، ١٦٧
- الجمع (التفريق) ١٥٥ ، ١٥٥ ب .
- جملة (تفصيلاً) : (٣١) ؛ ٨٥ ، ٨٨ ب ، ٨٩ ، ٨٩ ب ، ٩٠ ب ، ٩٨ .
- الجنة : ١٦٤ ب .
- جنس (أجناس) : (٣١) ، (٥٠) ؛ ١٥ ب ، ٤٢ ب ، ٥٧ ، ٦١ ب ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٢ ب .
- الجهل : ٦٠ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٨٨ ، ١٠٨ ب ، ١٠٩ ، ١١٩ ب .
- الجهة (الجهات) : (٣٢) ، (٣٣) ، (٣٤) .
- الجوهر (الجواهر) : (٧) ، (٢٧) ، (٢٩) ، (٣٠) ؛ ٨ ب ، ١٢ ب ، ١٧ ب، ٤٢ ب ، ٤٥ ب ، ٤٩ ب ، ٦٠ ب ، ٦١ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٥، ٨٢ ، ٩٥ ، ١٠٥ ، ١٦٣ ب ، ١٦٧ ، ١٦٨
- الجوهرة ـ النيرة : (٢٥) .

(ح)

- الحاجة : ٦٠
- الحاسة (الحواس) : ١٠٠

- حاوى (مسائل الواقعات) : ٢١ ، (٢٤) .
- الحدوث (محدث) :(٧) ، (٩) ، (٢٩) ، (٥٤) ؛ ٣ ب ، ٤ ب ، ٥ ، ٥ ب ، ٦ ب ، ١١ ب ، ١٣ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٣ ب ، ٧١ ب ، ٧٦ ب ، ٨٠ ب ، ٨١ ب ، ١٠٥ ب ، ١٠٦ ، ١٥٧ ، ١٦٨ ب .
- الحرارة : (٢٢) ؛ ٤٥ ب ، ٩٣ ، ١٦٨ ب .
- الحركة (والسكون) : (٣١) ، (٣٤) ، (٣٥) ، (٣٦) ، (٣٧) ، (٤٠) ؛ ٦ ، ٧ ، ٧ ب ، ١٠ ، ١٦ ب ، ١٧ ، ١٧ ب ، ٢٨ ، ٤٤ ب ، ٧٢ ، ٧٢ ب ، ١٠٤ ، ١٥٧ ، ١٦٨ ب ، ١٦٩
- الحشر : ١٦٥ ، ١٦٦
- الحصيف : (١٧) ، (٥٥) ، ٢٠ .
- الحكم (الاحكام) : (٤٦) ، (٤٧) ؛ ٥ ، ٣٧ ، ٧١ ب ، ٧٣ .
- الحكمة : (١٦) ، (٥٦) .
- حكيم : (٢٩) .
- هل (المبهم) : (٢١) .
- الحلول : ١٠٧
- حي : (٩) ، (٢٩) ؛ ٣٨ ، ٨٩ ، ٩٧ ب ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٦ ب ، ١٠٧ ب .
- الحياة : (٢٧) ، (٣٨) ؛ ٣١ ، ٤٥ ب ، ٥٩ ب ، ٩٨ ب ، ٩٩، ١٠٠ ، ١٦٨ ب .
- الحيز : (٣٨) .

(خ)

- الخاطر (الخواطر) : (٤٢)
- خبر : (٣٨)، (٣٩)، (٤١)؛ ٣٢ ب، ٣٤ ب، ٣٧ ب، ٣٨ ، ٤٥ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١١٤
- الخراج : (١٣) .

- الخريف : ٣٧
- خلق : (٤٥) ، (٥٣) ، (٥٥) : ٦٣ ، ٧٨ ب .
- خلق القرآن : (٥٤) .

(د)

- دار الكتب : (١٦) ، (٢١)
- الداعي : (٣١) ، (٣٣) ، (٣٥) ، (٣٦) : ٢٢ ب ، ٢٦ ب ، ٢٩ ، ٨٥ ، ١٠٣ ، ١٠٣ب ، ١٠٤ ب .
- درء التعارض : (٥٣) .
- الدرر : (٤٥) : ١٦٢
- دفع الضرر : (٤٠) .
- دلالة نفي الدلالة : (٩)، (٤٥)، (٤٨) : ٢ ب، ٤٥ ب، ٥٥ ب، ٥٦، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٨ ب ، ٨٢ ب ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١١٩ ب ، ١٢٠ ب ، ١٦٢
- دليل (استدلال) : (٢٩) ، (٣٠) ، (٣٨) ، (٤٠) ، (٥٣) ، (٥٤) : ٥ ، ٣٣ ب، ٤٢ ب ، ٧٩ ب ، ١٠٠ ، ١٠١ ب ، ١١٤ ب ، ١٢٠ ب ، ١٣٥
- الدوران (دوران العله مع المعلول) : (٣٩) ، (٥٨) ، ٣٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٧٢ .
- ديوان الأصول : (٨) .

(ذ)

- الـــذات : (٧) ، (٨) ، (٢٨) ، (٢٩) ، (٣٨) ، (٣٩) ، (٤٣) : ٣٥ ، ٣٨ ، ٤١، ٥٣ ب ، ٥٤، ٥٩ ب ، ٦١ ، ٦١ ب ، ٦٢ ب ، ٦٦ ب ، ٧٠، ٧٣ ب، ٧٤ ، ٧٤ ب ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ١١٩ ب ، ١٦٣

(ر)

- رسالة في العلم المطلق : (١٧) ، (١٨)
- رسائل الناصرية : (٢٣)

- الرشديين : (٧) .
- الرطوبة : (٤٢) ؛ ٤٥ ب ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٦٤ ب ، ١٦٨ ب .
- الروائح : (٤٢) ؛ ٤٥ ب .
- الروح : ١٦٥
- الروض الباسم : (١٩) .

(ز)

- زاد الأئمة : (٢٣) .
- الزمان : ١٦ ب .
- الزيدية : (٦) ، (١١) ، (١٩) ، (٤١) ، (٥٢) ، (٥٣) ، (٥٤) .

(س)

- السببية (العلية : (٥٧)
- السلف (السلفيون) : (٧) ، (٢٨) ، (٣٠) ، (٤٧) ، (٤٨) ، (٥١) ، (٥٣) ؛ ٥٥ ب ، ١١٩ ب ، ١٦١ ب .
- سميع : (٢٩) ، (٣٤) ، ١١٦ ب .
- السنة : (٣٦) ، (٤٨) ، (٤٩) ؛ ٧٦ ، ١٠٢ ب .
- السواد (السوادية) : (٢٧) ، (٢٩) ، (٣٦) ؛ ١١ ، ١١ ، ٣٩ ب ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٢ ، ٦٨ ب ، ٧٦ ب ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٩٥ ب ، ٩٨ ، ١٠٨ ب ، ١١٠
- سير أعلام النبلاء : (١٤) ، (٥٦) .

(ش)

- الشاهد (الغائب) : ٤٢ ، ٥٢ ، ٥٢ ب ، ٥٣ ، ٦٨ ب ، ٧٧ ، ٨٣ ب ، ٨٦ ب ، ٨٩ ب ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٧ ب .
- شبهة (شبهات) : ٢
- شرح مختصر القدروي : (١٦)، (١٨)، (٢٣)، (٢٤)، (٢٥)، (٤٤) ، (٥٥) .

- شرح عيون المسائل : (٥٥) .
- شرح المهذب : (٢٠) .
- شرح التجديات : (٢أ) .
- شرح نهج البلاغة : (٥٦) .
- الشرط (المشروط) : (٣٢) ؛ ٥ ب ، ٥٧ ب ، ٩٧ ب ، ١٣٣ ب ، ١٣٤
- الشرع : (٣٩) .
- الشفع : ٦٦ .
- المشمول (الاختصاص) : (٣٦) .
- الشهوة (والنفرة) : (٣٩) ، (٤١) ، (٥٣) ؛ ٤٥ ب ، ٩٧ ، ١٠٩ ب .
- الشواهد : (١٣) .
- الشيعة : (٥١) ، (٥٥) ؛ ١٣٤

(ص)

- الصانع : (٦) ، (٢٦) ، (٣٧) ؛ ٤٦ ب ، ٥٣ ، ٥٤ ب ، ٦٠
- الصحابة : (٥١) .
- الصحة ٥٢ ، ٥٢ ب ، ٨٤ ، ٨٦ ب ، ٨٧ ، ١٠٣ ب ، ١١٨ ب .
- الصفات : (٧)، (٢٧)، (٢٩)، (٤٠)، (٤١)، (٤٦)، (٥٠) ، (٥٣) ؛ ١٢ ب ، ٣٤ ، ٣٤ ب ، ٤٠ ب ، ٥٣ ، ٥٦ ب ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٧٨ ب ، ٧٩ ب ، ٩٤ ب ، ١٠١ ، ١١٧ ، ١٦٧ ، ١٦٨
- الصفوة : (٢٣) ، (٢٥) .
- الصلح : (٢٤) .
- الصوت : (٣٨) ؛ ٢١ ب ، ٤٩ .

(ض)

- الضد : (٣٧) ؛ ٦٢ ، ٩٢ ، ١٠٩ ب ، ١٢٠ ب

- الضرورة (الضرورية) : ١٦ ب، ٣٨ ب، ٣٩ ب، ٤٧ ، ٦١ ، ٦٢ ب ، ٨٣ ، ١٠٩ ، ١١٨ ، ١٢٠ ب .

(ط)

- الطاعة : (٤٠) .
- الطبع (٣٨) ، (٣٩) .
- الطعوم : (٤٢) ؛ ٤٥ .
- الطهارة : (٢٥) .

(ظ)

- الظلم : ١١٥ ، ١١٥ ب .
- الظن (الظنون) : (٣٥) ، (٤٠) ، (٤١) ؛ ٢٩ ب ، ٤٥ ب ، ١١١

(ع)

- العبث : ١١٤ ب ، ١١٥ ب
- عدد (اعداد : (٢٩) .
- العدم (المعدوم ، المعدومات) : (٧) ، (٨) ، (٢٦) ، (٢٧) ، (٢٨) ، (٢٩) ، (٣٦)؛ ٢ ب، ٣ ب، ٥ ب، ١١ ب، ١٢ب، ١٨ب، ٢٤، ٢٧، ٤٥ ب، ٥٠، ٥٠ب، ٥٣ ب ، ٥٤ ب ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٨٢ ب ، ٨٤ ب ، ١٦٣ .
- العرض (الأعراض) : (٧) ؛ ١٢ ب ، ١٧ ، ٤١ ، ٥٧ ب ، ٦١ ، ٦٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ب ، ١٠٨ ب .
- العصور الوسطى : (٤) .
- العلم (المعلوم) : (٢٧) ، (٣١) ، (٣٣) ، (٣٥) ، (٤٠) ؛ ٢٩ ب ، ٣١، ٤١، ٤٦ ب ، ٥٥ ، ٦٠ ب ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٧ ، ٨٨ ، ٨٨ب ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ ، ٩٦ ب ، ١٠٠ ب ، ١٠٣ ، ١٠٨ ، ١١٦ ب - ١٣٤ ب .

- علم الكلام (المتكلمون) : (٧)، (١٢)، (١٥) ، (١٦) ، (١٧) ، (٢٤) ، (٢٦)، (٢٨)، (٣٠)، (٣٤)، (٣٥)، (٣٨)، (٤١)، (٤٣) ، (٤٨) ، (٥٠) ، (٥١) ، (٥٣) ؛ ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ب .
- العلة (المعلول) : (٣٣) ، (٣٩) ، (٤١) ، (٤٣) ؛ ٣ ، ٤ ، ٨ ، ١١ ب ، ١٧، ١٨ ، ٣١ ب ، ٣٢ ، ٣٢ ب ، ٣٣ ب ، ٣٥ ، ٤٠ ب ، ٤٢ ب ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٥٨ ب ، ٥٩ ، ٨٢ ، ٩٨ ، ١٠٧ ب ، ١٠٨ ، ١٦٦
- عناصر : ١٦٤ ، ١٦٤ ب ، ١٦٨ .
- عيون المسائل : (٤٣) .

(غ)

- الغرض : ٣٤ ب .

(ف)

- الفائق : (١٢) ، (١٣) ، (٢٤) ، (٥٦) .
- فرائض الزاهدي : (٢٣) ، (٢٥) .
- فرس : (٢٩) ؛ ٥٤ ب .
- فضل (فضائل : (٢٣) ، (٢٥) .
- الفقه (الفقهاء) : (١٣) ، (١٤) ، (١٥) ، (١٦) ، (٢٠) ، (٢٢) ، (٢٥) ، (٣٦) ، (٤١) ، (٤٢) ؛ ١ ب ، ٢
- الفلاسفة (الفسلفة) : (٣) ، (٢٠) ، (٢٨) ، (٥٦) ، ٢ ب ، ٥٣ ب ، ٩٥ ب ، ١١٨ ، ١٥٦ ب ، ١٥٧
- الفناء (والإعادة) : (٧) ، (٩) ؛ ٢ ب ، ٤٥ ب ، ١٤٥ ب ، ١٦٩

(ق)

- القادر : (٨) ، (٣٠) ، (٣١) ، (٣٢)، (٣٣)، (٣٤)، (٣٦)، (٤١) ؛ ٢٦ ب، ٢٨، ٣٢ ب، ٣٤ ب، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٥ ب ، ٥٦، ٥٩ ب ، ٦٢ ، ٦٧، ٧٣ ، ٧٥ ب ، ٨٠ ، ٩١ ، ٩٩ ب ، ١٠٣ ، ١١٩

- القبح : (٣٥)، (٤٠) ؛ ٤٣ ب، ٤٤ ، ٤٤ ب، ٦٠ ، ١٠١ ب ، ١٠٢ ، ١١٤ ب
- القدرة : (٣٦)، (٣٨)، (٣٩)، (٤٠) ، (٤١) ؛ ٣٥ ، ٣٨ ب ، ٤٥ ب ، ٥٢ ب، ٨١ ، ٨٣ ب ، ٨٤ ، ٨٦ ب ، ٨٨ ، ٩٠ ، ١٠٨ ، ١٦٥
- القدم (القديم) (٧) ، (٤١) ؛ ٥ ب ، ١٢ ب ، ٦٩ ب ، ٧٥ ، ١٠٧
- القلب (القلوب) : (٣٨) ، (٤١) ؛ ٨٨ ب ، ٨٩ ، ١٠٦ ، ١٠٦ ب ، ١١١ ب .
- القلة (الكثرة) : (٤٠)
- قواعد المرام : (١٤) ، (١٧) .
- القياس (قياس) : (٣٨) ، (٤٠)، (٤١)، (٥٤) ؛ ٣٤، ٤٤، ٤٧، ٤٨ ، ٥٢ ب ، ٥٥ ب ، ٥٩ ، ٩٣ .
- القيامة : (٤٠) ؛ ١٥٧

(ك)

- الكائنية : (٢٩) ، (٣٢) ، (٣٣) ، (٣٤) ، (٣٨) ، (٤٠) ، (٤١) .
- الكامل : (٣) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ، (١٠) ، (١٣) ، [(١٦) - (٢٢)] ، (٢٦)، (٢٧) ، (٢٨) ، [(٤١) - (٤٣)] ، (٥٥) ، (٥٦) ؛
- كتاب الفضائل : (٢١) .
- كرامات : (٧) ، (٩) ، (١٠) ؛ ١٣٤ ، ١٣٤ ب ، ١٣٦ ب ، ١٤٥ ب .
- الكرامية : ١٣٤ ، ١٤٨ ب ، ١٦٥
- الكراهات (كارها) : (٤١) ؛ ٤٥ ب ، ٥٧ ب ، ٥٨ ، ١٠٢
- الكسب : (٥٥) .
- كشف الظنون : (٢٤) ، (٢٥) .
- الكلابية : (٥١) ؛ ١١٧ ب .

(ل)

- اللازم (الملزم) : (٣١) ، (٣٢) ، (٣٤) .

- اللطيف (اللطافة) : ١٦٥ ب ، ١٦٦ ، ١٦٧

(م)

- الماتريدية : (٥٤) .
- الماهية (الماهيات) ٦٠ ب ، ٦١ ب ، ٦٩ .
- مشيب : (٢٩) .
- المجتبى : [(١٣) - (١٨)] ، [(٢٤) - (٢٨)] ، (٣٠) ، (٤٣) ، (٤٤) ، (٤٦)، (٥١) ، (٥٣) ، (٥٤) ، (٥٦) .
- المجتنى : (٢٣) ، (٢٥) ، (٢٦) .
- مجرى العادة : (٥٠) .
- مجلة : (١٢) .
- مجمع اللغة العربية بدمشق : ١٠
- محال (استحالة) : ٣ ، ٣ ب ، ١٧ ب ، ٢٣ ، ٢٣ ب ، ٣٩ ، ٤١ ب ، ٤٢ ، ٥٨، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٦٧ ب ، ٦٨ ، ٨٤ ب ، ٨٨ ، ١٠٧ ب .
- محسن : (٢٩) .
- المدح (والذم) : ٧٧ ، ٧٨ ب .
- مدرسة : (٥٣) .
- مرجع - ترجيح) : (٣٣) ، (٣٦) : ١٣ ، ٢٩ ، ١٠٤ ب .
- المركبات : (٣٨) .
- المزاج : ١٦٦ ، ١٦٧
- المسائل فى الخلاف : (٧) ، (٤٣) .
- المسبب : (٣٢) ، (٣٣) .
- المشاركة : ٥١ .
- المشاهدة : (٣١) .

- المشبهة : (٢٠) ، (٥١) .
- مشكلة الادارك الحسى : (٤) .
- المصلحة : (٣٥) .
- المضطر : (٣٦) .
- مفتاح السعادة : (٢٦) .
- المعتزلة : (٤)، (٦)، (١١) ، (١٧) ، (١٩) ، (٢٧) ، (٢٨) ، (٣٦) ، (٤٨)، (٤٩) ، (٥٥) ، (٦٠) ؛ ٧٨ .
- المعتمد : (١٢) ، (١٣) ، (١٦) ، (٢٤) ، (٤٣) ، (٥٤) ، (٥٦) .
- المعجز : ١٣٤ ب ، ١٣٥ ، ١٣٥ ب ، ١٣٦ ب ، ١٣٧ ، ١٣٧ ب
- معجم المؤلفين : (١١) ، (١٣) ، (١٨) ، (٢٠) ، (٢٥) .
- المعرفة : (٤) .
- المعنى (المعاني) : (٢٩) ، (٣١) ، (٣٢) ، (٣٣) ، (٣٨)؛ ٨ ب ، ٣٠ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٦ ب ، ٤٨ ، ٥٦ ب ، ٧٠ ، ١١٠ ب .
- المغنى : (٧) ، (١٩) ، (٤٣) .
- مفتاح السعادة : (٢٥) .
- المقالات : (٤٧) .
- مكتبة البلدية : (١٥) ، (١٦) .
- المكتبة الازهرية : ٢٠ ب .
- منهاج السنة النبوية : (٥٣) .
- المنية : (٢٣) .
- الموت : (٤١) ؛ ٤٥ ب ، ١٦٤ ، ١٦٨ ب .
- المؤثر : (٣١) ، (٣٥) .
- الموجب : (٣٤) ؛ ٣ ، ٢٠ ب ، ٢٢ ، ١٠٣ .

(ن)

- النائم (والساهي) : (٣٣) ، (٣٦) ؛ ٢٨ ، ٧٥ ب ، ١٠٤ ب ، ١١٣
- النصارى : ١٣٤ ب ، ١٦٥ ، ١٦٥ ب .
- نص شرعى : (٥٠) ، (٥٣) .
- النفرة : (٤٢) ، ٤٥ ب .
- النفس : (٣٩) ؛ ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ .
- النفي (الاثبات) : (٢٨) ، (٣٣) ، (٣٨) ، (٤٣) ، (٤٥) ، (٤٦) ، ٤١ ب ، ٥٣ ب ، ٦٠ ، ٨٢ ، ٨٣ ب ، ٩١ ب ، ٩٨ ، ١١٣ ب ، ١١٩ ب ، ١٢٠ .
- النيل : ٣٧ .

(هـ)

- هدية العارفين : (١٤) ، (٢٣) ، (٢٥) ، (٤٦) .
- الهيولي : (٢٠) ؛ ٩ ، ١٣ ب ، ٢٦ ، ٦٢ .

(و)

- الوافي : (٢٤) .
- الوجود له (٧) ، [(٢٨) - (٣٠)] ، (٣٩) ؛ ٣ ب ، ٦ ، ٦ ب ، ٧ ، ٧ ب ، ٩ ب ، ١٠ ، ١٢ ب ، ١٣ ، ١٣ ب ، ١٨ ب ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ب ، ٥٣ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٧ ب ، ٦٨ ، ٨٠ ، ١٦٤ ، ١٦٧ ب .

(ى)

- اليبوسة : (٤١) .
- اليقين : (٤٢) ؛ ١٧
- اليهود : (١٢) .

فهرس الآيات والأحاديث الشريفة

رتبت حسب ورودها فى كتاب الكامل

الآيـة	رقمها	السورة ورقمها		رقم الصفحة بالكتاب
﴿وإذا خاطبهم الجاهلون﴾	٦٣	الفرقان	(٢٥)	(المقدمة/٣١، (٤٨)؛ ٥٥ب
﴿فمن شاء فليؤمن﴾	٩	الكهف	(١٨)	(المقدمة/ ٣٢)
﴿إن زلزلة الساعة﴾	١	الحج	(٢٢)	٧٤
﴿وقد خلقتك من قبل﴾	٩	مريم	(١٩)	٧٤
﴿كلا إذا بلغت التراقي﴾	٢٦	القيامة	(٧٥)	٨٨ حاشية التحقيق رقم ٤
﴿إنى معكما أسمع وأرى﴾	٤٦	طه	(٢٠)	١٠٢
﴿قد سمع الله قول التى تجادلك﴾	١	المجادلة	(٥٨)	١٠٢
﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين﴾	٣١	محمد	(٤٧)	١٢٧ ب
﴿وإما تَرَيِنَّ من البشر أحداً﴾	٢٦	مريم	(١٩)	١٣٨
﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب﴾	٣٧	آل عمران	(٣)	١٣٨
﴿... ولا يُشعرَنَّ بكم أحداً﴾	١٩	الكهف	(١٨)	١٣٨ ب ، ١٣٩
﴿يسألك أهل الكتاب﴾	١٥٣	النساء	(٤)	١٤١ ب
﴿والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾	١	المنافقون	(٦٣)	١٤١ ب
﴿لمن الملك اليوم﴾	١٦	غافر	(٤٠)	١٥٥
﴿ربى أرني كيف تحي الموتى﴾	٢٦٠	البقرة	(٢)	١٥٥ ، ١٥٥ ب
﴿خلقكم من تراب﴾	١١	فاطر	(٣٥)	١٥٥ ، ١٦٠
﴿وبدأ خلق الإنسان من طين﴾	٧	السجدة	(٣٢)	١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٦٠ ب
﴿أو لم يروا كيف يبدئ الله الخلق﴾	١٩	العنكبوت	(٢٩)	١٥٥ ، ١٦٠ ب
﴿قل سيروا فى الأرض فانظروا﴾	٢٠	العنكبوت	(٢٩)	١٥٥ ، ١٦٠ ب

الآيـة	رقمها	السورة ورقمها		رقم الصفحة بالكتاب
﴿كما بدأكم تعودون﴾	٢٩	الأعراف	(٧)	١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ب
﴿... كذلك النشور﴾	٩	فاطر	(٣٥)	١٥٥ ب
﴿... وكذلك تخرجون﴾	١٩	الروم	(٣٠)	١٥٥ ب
﴿هو الأول والآخر﴾	٣	الحديد	(٥٧)	٥٧
﴿هو الذى بدأ الخلق﴾	٢٧	الروم	(٢١)	١٥٧ ، ١٦٠
﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾	١٠٤	الأنبياء	(٢١)	١٥٧
﴿كل من عليها فان﴾	٢٦	الرحمن	(٥٥)	١٥٧
﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾	٨٨	القصص	(٢٨)	١٥٧ ، ١٦١
﴿... قال لن ترانى﴾	١٤٣	الأعراف	(٧)	١٥٨
﴿خلقكم ثم رزقكم﴾	٤٠	الروم	(٣٠)	١٦٠
﴿وإذ تخلق من الطين﴾	١١٠	المائدة	(٥)	١٦٠
﴿خلقكم من تراب﴾	٢٠	الروم	(٣٠)	١٦٠
﴿وتخلقون إفكاً﴾	١٧	العنكبوت	(٢٩)	١٦٠
﴿وكم أهلكنا من قرية﴾	٥٨	القصص	(٢٨)	١٦١
﴿إن امرؤا هلك﴾	١٧٦	النساء	(٤)	١٦١
﴿الرحمن على العرش استوى﴾	٥	طه	(٢٠)	١٦٢ ب
﴿وما ينطق عن الهوى﴾	٣	النجم	(٥٣)	١٦٥
﴿كلما نضجت جلودهم﴾	٥٦	النساء	(٤)	١٦٩

الحديث الشريف

«لو دليتم أحداً إلى الأرض السفلى ...» ١٦٠

فهرس الاماكن

(أ)

- استراباد : (٣٦)

اسطانبول : (٤) .

- الاسكندرية : (١٦) .

- أوروبا : (٦)

(ب)

- برلين : (٤) ، (١٢) .

- البصرة : (١٩) .

- بغداد : (١٩) .

- بيروت : (١٨)

(ت)

- تركيا : (٤) .

(ح)

- حرص : (٢٠) .

(خ)

- خوارزم : (١٨) ، (١٩) ، (٤١) .

(د)

- دمشق : (١٢) ، (١٧) .

(ر)

- الري : (٤٣) .

- الرياض : (١٢) ، (١٦)

(ز)

- زبيدة : (٢٠)

(ص)

- صنعاء : (١٩) ، (٢٤) .

(ع)

- عجلة : (١٨) ، (١٩) .
- العراق : (١٢)

(غ)

- غزمين : (١٨) ، (١٩) ، (٤٤) .

(ف)

- فرنكفورات : (١٧) .

(ق)

- القاهرة : (١٥) ، (٢٧) .
- قمم : (١٤) ، (١٧) .

(ل)

- لندن : (١٢) ، (٤٤) .
- ليون : (٣) ، (٤) ، (٥) ، (١٠) ، (١٧)
- لينجراد : (١٢)

(م)

- المدينة : (٥١)
- مصر : (١٨) ، (٢٨) .

(ن)

- نجران : (١١) ، (١٢) ، (١٩)

(هـ)

- همذأن : (٤٤) .
- هولندا : (٣) ، (٤)

(ى)

- اليمن .

فهرس الموضوعات

الموضوع	
التقديم	أ
مقدمة التحقيق	١
أ - المخطوطة .	٨
ب - المؤلف .	٤٣
جـ - الكتاب .	٥٥
ملحوظات فنية	٥٧
مقدمة عن كتاب الكامل في الاستقصاء .	٦٠
باب في حدوث الأجسام	١١٥
مسألة في الأكوان وصورها	١٥٥
مسألة في أثبات الصانع	١٦٩
مسألة في اثبات أن صانع العالم موجود	١٨٥
مسألة في أن المعدوم هل هو ذات في حال عدمه أم لا	٢١٧
مسألة في الصفات للذات	٢٦٣
فصل في صفة كونه تعالى مدركاً .	٢٨٤
فصل في كونه تعالى مريداً .	٣٢٢
مسألة في أنه هل يجوز أن يكون لله تعالى صفة غير ما اثبتوا من الصفات أم لا	٣٣٥
مسألة في أن الله تعالى عالم فيما لم يزل بكل معلوم	٣٥٤
مسألة في ذكر كرامات الأولياء	٣٧٧
مسألة في الفناء والإعادة .	٤١٧
مسألة في الإعادة	٤٣٧
فهرس المراجع العربية	٤٤٢
فهرس المراجع الأجنبية	٤٤٣
فهرس الاعلام	٤٥٢
فهرس المصطلحات	٤٦٧
فهرس الآيات والأحاديث	٤٦٨
فهرس الأماكن .	٤٦٩
فهرس الموضوعات	٤٧٠

رقم الايداع ٨٦٤٤ / ١٩٩٩

الترقيم الدولى I.S.B.N 977 - 205 - 108 - 7

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر